

BF1C (4)

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/b24875491

Einleitung

in die

Gesetzgebung und die Medicin

des

Thalmuds

von

Dr. Israel Michel Rabbinowicz.

Aus dem Französischen übersetzt

von

Sigmund Mayer.



Trier, 1881.

Fr. Lintz'sche Buchdruckerei.

Selbstverlag des Verfassers

Paris, rue de Seine No. 63.

Alle Rechte vorbehalten

WELLCOME
HISTORICAL
MEDICAL
LIBRARY
BF11C(2)
302972

VORREDE.

Erst dieses Jahr habe ich den letzten Band meiner französischen Uebersetzung des ganzen babylonischen Thalmuds, mit Ausnahme der rituellen Fragen und der biblischen Deductionen, die man Derasch nennt, im Drucke veröffentlicht. Ich habe also die ganze thalmudische Gesetzgebung, die Civil- und Criminal - Gesetze, דיני ממונות דיני נפשות מלקות, גלות לערי מקלט, in's Französische übersetzt, und zwar nicht nur die Sentenzen der Doktoren der Mischnah und der Gemara, sondern auch die Fragen und Antworten der Thanaïm und Amoraïm, und alle ihre Discussionen. Ich habe ausserdem alle wissenschaftlichen Stellen übersetzt, z. B. die, welche auf Medicin, Astronomie, Mathematik u. s. w. Bezug haben, und endlich alle Stellen, die von Dogmen, Sitten, Moral und Nächstenliebe handeln. Besonders aber habe ich alle Stellen, die von Heiden und heidnischen Sklaven handeln, übersetzt und erläutert, um zu zeigen, dass die Thalmudisten herrliche Vorschriften in dieser Beziehung gegeben, und dass nach dem Thalmud ein Jude verpflichtet ist, sehr tolerant gegen alle Menschen zu sein, und sie alle als geschaffen im Ebenbilde Gottes zu lieben, wenn diese auch Christen, Muselmänner oder Heiden sind. So habe ich bereits acht Bände herausgegeben, nämlich:

1. Eine Uebersetzung der Civilgesetze, die sich im Tractat Khethuboth befinden, im Jahre 1873.

2. Eine Uebersetzung des Criminalrechts der Tractate Sanhedrin und Makhoth, welche auf Kosten der französischen Regierung gedruckt worden ist, im Jahre 1876.

Dann habe ich die thalmudischen Civilgesetze in fünf Bänden herausgegeben, nämlich:

3. Einen Band, welcher alle Stellen von 26 Tractaten, von *Berakhoth* bis *Khethuboth*, *Gitin*, *Kiduschin* enthält, die von Civilgesetzen, Moral, Nächstenliebe u. s. w. handeln, besonders die, welche auf die Stellung der Frauen Bezug haben, und die in Betreff der Heiden und heidnischen Sklaven. Tome I, im Jahre 1880.
4. Uebersetzung des Tractates *Baba kama*, Tome II, im Jahre 1877.*)
5. Uebersetzung des Tractates *Baba mezia*, Tome III, im Jahre 1878.
6. Uebersetzung des Tractates *Baba bathra*, Tome IV, im Jahre 1879.
7. Einen Band, umfassend alle Stellen der 30 Tractate von *Baba Bathra* bis *Nidah* und *Ukzim*, die auf Civilrecht, Medicin (die Principien des Schächtens, der Terephoth), Moral, Nächstenliebe u. s. w. Bezug haben, wie auch über die Toleranz gegen Heiden. Tome V, im Jahre 1879.
8. Die Medicin des Thalmuds, im Jahre 1880.

Alle diese Uebersetzungen sind *kritische* Erläuterungen des Textes, und können als ein *neuer Commentar* betrachtet werden. Uebrigens wird man weiter unten (Seite 21 bis 25) die Grundsätze, nach denen ich mich in meiner Uebersetzung gerichtet habe, ausführlich erläutert finden. Jeder der fünf Bände des Civilrechtes wie auch das Buch

---

*) Aus den in meinen Einleitungen zum 1. und zum 2. Bande angegebenen Gründen habe ich mit dem 2. Bande angefangen und den 1. Band zuletzt drucken lassen.

des Criminalrechtes enthält eine Einleitung, in welcher ich darzustellen gesucht habe:

1. Die allgemeinen Grundsätze, auf welche die im respectiven Bande ausgesprochenen Ansichten sich zurückführen lassen.

2. Die Vergleichung dieser Grundsätze einerseits mit denen der Bibel und andererseits mit den Gesetzen der asiatischen Heiden der biblischen und der thalmudischen Zeit.

Diese sechs Einleitungen sind es, die mein Freund Herr Sigmund Mayer aus dem Französischen übersetzt und hier für das deutsche Publikum hat drucken lassen. Er that dies ohne irgend einen materiellen Zweck aus reiner Liebe zur Wissenschaft, welche Liebe er von seinem Vater geerbt, dem Herrn Dr. Samuel Mayer, Rechtsanwalt und Rabbiner in Hechingen, der ein höchst bedeutendes Werk mit grosser Gelehrsamkeit und mit grossem Fleisse zum Nutzen der Rechtswissenschaft im Allgemeinen und zur Ehre des jüdischen Rechtes insbesondere geschrieben, nämlich:

Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer mit Rücksicht auf die neuen Gesetzgebungen, für Juristen, Staatsmänner, Theologen, Philologen, Philosophen und Geschichtsforscher, in Parallelen dargestellt. Ein Beitrag zu einem Systeme und zu einer Geschichte des Universalrechtes von Dr. Samuel Mayer, Rechtsanwalt in Hechingen. 1. Band: Das öffentliche Recht, im Jahre 1862 (XXVI und 418 S.) 2. Band: Das Privatrecht, im Jahre 1866 (XVI und 564 S.) Verlag von Baumgärtner's Buchhandlung in Leipzig. 3. Band: Das Strafrecht. Trier, Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung, 1876 (XL und 703 S.)*)

---

*) Auch unter dem Titel: „Geschichte der Strafrechte," vergleichende Darstellung der strafrechtlichen Gesetze und Bestimmungen aller Kulturvölker, von Moses, Solon u. s. w., bis zur Gegenwart, als Commentar zum deutschen Strafgesetzbuche, für Juristen, Staatsmänner, Sprach- und Geschichtsforscher, bearbeitet von Dr. Samuel Mayer, weil. Rechtsanwalt in Hechingen. Trier, Verlag der Fr. Lintz'schen Buchhandlung, 1876.

In der Vorrede zum dritten Bande sagt der Verfasser: „Das vorliegende Buch enthält eine Sammlung von Materialien zu dem deutschen Strafgesetzbuche, indem zu den einzelnen Abschnitten und Paragraphen desselben die betreffenden Bestimmungen der noachidischen und israelitischen, der attischen und römischen, der canonischen und deutschen, der österreichischen und französischen, wie auch der indischen und moslemitischen Strafrechte geschichtlich entwickelend und vergleichend vorgetragen werden.“ (S. daselbst Vorrede, S. I).

Das gegenwärtige Buch soll den deutschen Lesern meine sechs französischen Introductionen bekannt machen. Sie werden in diesem Buche die Hauptgrundsätze der jüdischen Gesetze und der jüdischen Moral im Vergleich mit denen anderer Völker kennen lernen und somit eine allgemeine Uebersicht und eine allgemeine Einleitung in den Thalmud gewinnen.

Was den Inhalt dieses Buches anbetrifft, so kann Jedermann das Inhalts-Verzeichniss lesen, und ich habe nur anzugeben, dass der Uebersetzer meine sechs Einleitungen nach der *chronologischen* Reihe übersetzt hat. So sind:

Die ersten 3 Abschnitte die Uebersetzungen meiner im Jahre 1876 gedruckten Einleitung zum Criminalrechte.

Der 4. Abschnitt ist die Einleitung in meine französische 1877 gedruckte Uebersetzung des Tractates Baba kama.

Der 5. Abschnitt ist die Einleitung in meine französische 1878 gedruckte Uebersetzung des Tractates Baba mezia.

Der 6. Abschnitt ist die Einleitung in meine französische 1879 gedruckte Uebersetzung des Tractates Baba bathra.

Der 7. und 8. Abschnitt bilden einen Theil meiner Einleitung in den Tome V vom Jahre 1879.

Der 9., 10., 11. und 12. Abschnitt enthalten Uebersetzungen meiner Einleitung in den Tome I, 1880.

Die letzten 2 Abschnitte sind Uebersetzungen meiner Einleitung in die Médecine du Thalmud, ebenfalls 1880 gedruckt.

Man wird auch in diesem Buche einige Anmerkungen finden, die nicht aus meinen französischen Einleitungen herrühren, sondern die ich erst beim Durchlesen dieses Buches in deutscher Sprache hinzugefügt und mit meinem Namen unterschrieben habe.

Diese chronologische Ordnung muss man beachten, denn Manches ist mit der Zeit modificirt oder ergänzt worden. So habe ich Seite 41 noch nicht gesagt, von welchen עכום die Rede war. Ich habe es Seite 226 gesagt. Die Stelle von בועז (Seite 96) ist nachher modificirt (Seite 190). Die Erklärung der Mischnah חצי עבד (Seite 155) wird ergänzt (Seite 232, Note).

Jetzt ein Wort an unsere Gelehrten und an unsere Vornehmen, und zwar zuerst an diese letzteren, die keine Zeit haben lange zu warten.

Reiche Leute gibt es zwar bei den Juden sehr wenig; die grosse Mehrzahl ist arm und der Mittelstand kann kaum allen Bedürfnissen der zahlreichen Armen abhelfen. Wer also sich der jüdischen Literatur widmet, der muss von vorne herein gefasst sein, sich der Wissenschaft zu opfern und alle möglichen Entbehrungen zu ertragen, da er weder auf Unterstützung noch auf einen genügenden Absatz seiner Werke rechnen kann. Doch gibt es einige, wenn auch sehr wenige, die durch ihren grossen Reichthum so hoch über ihren armen Glaubensgenossen stehen, dass sie diesen ganz unzugänglich sind; die grosse Entfernung macht jede Annäherung zwischen ihnen fast unmöglich; oft wird ihnen sogar die Erinnerung an ihren gemeinschaftlichen Ursprung unangenehm, da sie lieber immer nur an die glänzende Gegenwart denken möchten, die ihrem Stolze mehr schmeichelt, als wenn sie niemals mit dem armen Volke etwas gemein gehabt hätten. Und doch sollten sie einiges Interesse zeigen für Werke, welche den so sehr

verleumdeten Thalmud zum ersten Male in ein glänzendes Licht stellen. Sie würden hier sehen, wie die thalmudischen Satzungen vor denen aller alten Völker sich auszeichnen. Ich habe allerdings in meinen thalmudischen Werken die Doktoren des Thalmuds mit den alten Kirchenvätern nicht verglichen, aber auch einen solchen Vergleich hat der Thalmud nicht zu scheuen. Ich will als Beweis nur ein einziges Beispiel anführen. Die Kirche hat von jeher den Grundsatz angenommen, dass ein getaufter Jude als ein neugeborener Mensch zu betrachten sei; wenn er z. B. vor der Taufe mit einer jüdischen Frau verheiratet war, so kann er nach der Taufe eine Christin heiraten, denn er ist dem alten Volke und dem alten Glauben abgestorben und in der Kirche neu geboren. Demgemäss sollte auch die jüdische Frau sich mit einem anderen Manne verheiraten können, ohne vom ersten einen Scheidebrief zu nehmen. Aber der Thalmud bestreitete diesen Grundsatz der Kirche, und er nahm an אף על פי שחטא ישראל הוא, der getaufte Jude ist in jeder Beziehung als Jude zu betrachten. Dieser Streit zwischen der Kirche und der Synagoge hat 18 Jahrhunderte gedauert. Und wer hat endlich gesiegt? Erst in unseren Tagen, im so hoch civilisirten 19. Jahrhundert hat man endlich eingesehen, dass der Thalmud vollkommen recht hatte. Man frage unsere Vornehmen, unsere Barone und unsere Grafen. Sie wissen es sehr gut, dass sie, getauft oder nicht, überall heut zu Tage als wahre Juden betrachtet und behandelt werden.

Nun ein Wort an die Gelehrten. Einige Gelehrte haben meine Arbeiten sehr günstig aufgenommen, wie Herr Dr. Philippsohn in seiner Allgemeinen Zeitung des Judenthums, Herr Dr. Rahmer, Herr Dr. Kroner und Herr Kreisphysikus Dr. Kornfeld im Jüdischen Literaturblatt, Herr Weil im Univers israélite in Paris, Herr Rabbiner Dr. Igel und Herr Schorr im Hamagid, Herr Professor Dr. A. Teichmann in seiner Etude sur l'affaire de Bauffremont, Bâle 1876, Herr Harkhavi im Hamelitz in Petersburg,

Herr Peltin im Israelita in Warschau, die Archives Israélites in Paris, die jüdischen Zeitschriften in London, in Amerika, in Amsterdam, in Griechenland, in Italien u. s. w. Ich statte ihnen hier meinen verbindlichsten Dank ab.

Der Beifall so vieler Gelehrten gibt mir Muth und Kraft zum Ausdauern in meinem schwierigen Unternehmen. Insofern haben alle diese Billigungen einen unmittelbaren Nutzen für mich und dadurch mittelbar für meine Arbeiten gewirkt. Einige haben sogar meine Arbeiten nicht nur eines allgemeinen Beifalls, sondern auch einer detaillirten Kritik gewürdigt, so dass ich in ihren Artikeln ein näheres Eingehen gefunden, was einen unmittelbaren Nutzen für den Gegenstand meiner Arbeiten selbst gehabt, da es mir dadurch möglich wurde, meine Ansichten vertheidigen zu können. Dahin gehören die Artikel des Herrn Rabbiner Dr. Kroner. Da er meine Uebersetzung des Wortes גר in der Bibel mit dem französischen Worte *païen étranger* angegriffen, so habe ich als Antwort in der Einleitung meines Tome I einen ausführlichen Artikel unter dem Titel: „Ger et Thoschab dans la Bible“ geschrieben. Dieser Artikel hat also sein Dasein der Kritik des Herrn Kroner zu verdanken.

Ich will hier an die Stellen erinnern, in welchen ich etwaige Einwendungen im Voraus zu beseitigen gesucht habe, und dann werde ich andere zu beantworten suchen.

Seite 29 antworte ich in einer Note im Voraus auf Einwendungen, die man mir wegen einer Stelle des Tractats Baba bathra und wegen einer andern Stelle des jerusalemitischen Thalmuds machen könnte.

Seite 143 antworte ich ebenfalls in einer Note auf eine etwaige Einwendung wegen einer Stelle des Tractats Erakhin.

Seite 145 habe ich im Voraus mich zu vertheidigen gesucht gegen eine Einwendung, die man mir machen könnte bezüglich einer Stelle des Midrasch Thanhuma.*)

---

*) Siehe auch SS. 151, 192, 194, 238, 242 u. s. w.

Seite 257 antworte ich in einer Note auf eine Frage, die man an mich gerichtet, indem ich die Stelle anführe, die meine Ansicht beweisen soll.

Seite 32 antworte ich auf eine Frage, die der Professor des Thalmuds an der jüdischen Hochschule zu Berlin in Bezug auf die Samaritaner an mich gerichtet hat.

Jetzt will ich nun die Gelegenheit benutzen, um ausführlich auf die Einwendungen, die man gegen einige Stellen meiner Werke gemacht hat, einzugehen.

Herr Rabbiner Dr. Kroner hat in der Zeitschrift „Das jüdische Literaturblatt“ Nummer 32 und 33 vom achten Jahrgange sehr ausführlich über meine Législation gesprochen.

Ich sage ihm zuerst meinen herzlichsten Dank dafür, dass er so gütig war, mein Unternehmen mit Freuden zu begrüssen und mich durch so viele Lobeserhebungen für meine mühselige Arbeit zu belohnen und zu ferneren Studien zu ermuntern. Es kommt mir nicht zu, alle seine überaus schmeichelhaften Lobsprüche zu wiederholen. Ich will nur eine Stelle hervorheben, nämlich die, in welcher er sagt, dass mein Werk „einen Umschwung in der Auffassung des Thalmuds herbeizuführen verspricht.“

Dies war in der That der Hauptzweck meiner jahrelangen, äusserst mühevollen Arbeit; dies war die Hoffnung und der Trost in allen meinen vielfachen Leiden und Entbehrungen aller Art; dies war das einzige Ziel, das ich verfolgt, der einzige Preis, um dessen willen ich Alles geopfert. Welches Glück und welche Seligkeit, wenn ich das Alles erreichen, wenn meine goldenen Träume sich verwirklichen, und wenn mein heissester Wunsch in Erfüllung gehen sollte!

Herr Kroner bestreitet einige Behauptungen, und wünscht, dass ich dies „nicht als Tadel betrachte, sondern als Zeichen des grossen Interesses, welches die Lectüre meines Buches hervorruft“. Ich kann dem geehrten Herrn Recensenten versichern, dass seine Einwendungen gegen

einzelne Punkte mir fast ebenso lieb sind, wie seine Lobeserhebungen für meine Arbeiten im Allgemeinen. Wir sind ja beide nur die unterthänigsten Diener der Wahrheit; wir sind beide einfache Soldaten, die für die gute Sache kämpfen, sich gegenseitig mit Rath und That beistehen, sich gegenseitig belehren und ergänzen müssen. Kein Mensch ist unfehlbar; wir sind alle dem Irrthum ausgesetzt. Wohl dem, der seine Fehler anerkennt und ein Herz hat, für Zurechtweisungen Dankbarkeit zu fühlen.

Ist es denn aber wahr, dass ich mich in diesen Punkten geirrt habe? Der geehrte Herr Recensent wird mir hoffentlich erlauben, seine Einwendungen, die er in den zwei obengenannten Nummern mir gemacht, hier mit ihm zusammen zu untersuchen.

Die erste Einwendung des geehrten Herrn Recensenten betrifft das *jus talionis*, Auge um Auge u. s. w. Hier will ich nur drei Punkte berühren.

a) „Die Thalmudisten, sagt der geehrte Herr Recensent, machen *nirgends* den Anspruch auf die Autorschaft einer Abschaffung des biblischen Gesetzes über Realinjurien.“ Darin hat er ganz recht. Nicht nur haben die Doktoren des Thalmuds Nichts abgeschafft, sondern sie haben auch nichts geschaffen, mit Ausnahme der Gesetze, die *thakanoth* genannt werden, deren Name deutlich anzeigt, dass sie ihre Entstehung irgend einer berühmten Persönlichkeit oder dem Synhedrin zu verdanken haben. Es ist hier nicht der Ort, nachzuweisen, dass auch die Gesetze, welche *geseroth* genannt werden, meistentheils, vielleicht alle, ihre Entstehung der Tradition verdanken, und nicht gewissen Persönlichkeiten, ja nicht einmal dem Gelehrten, der gesagt hat, dieses oder jenes soll als *geserah*, verboten sein, damit man nicht einen Schritt weiter thun und so zur Verletzung eines mosaischen Gesetzes kommen sollte. Dieser Gelehrte hat nichts weiter gethan, als seine individuelle Ansicht über den Ursprung eines Gebrauches ausgesprochen, der schon längst zur Zeit seiner

Vorfahren vom Volke beobachtet wurde. So sagte ein Doktor: Man darf am Sonnabend nicht reiten, damit der Reiter nicht aus Vergessenheit einen Zweig von einem Baume abbricht [שמא יחתוך זמורה] (s. Tractat Beza, fol. 36 b), um sich dessen als Peitsche zu bedienen, das Thier anzutreiben. Dieser Grund ist nicht der wahre Grund. Herr Julien Hayem, Licencié en droit, licencié es-lettres, in seinem vom Institut de France preisgekrönten Werke „Le repos hebdomadaire“ Paris 1873 (Seite 56), citirt Stellen, wo es heisst, dass fromme Christen am Sonntag weder reiten noch fahren wollten, weil sie es als Verletzung der feierlichen Ruhe betrachteten.

Wenn die Doktoren die Urheber der thalmudischen Gesetze wären, wer würde so blödsinnig sein, diese mit denen eines Moses zu vergleichen? Wer schenkt nicht den biblischen Worten ולא קם נביא עוד כמשה den vollsten Glauben? Ich könnte hinzufügen, dass das jüdische Volk, zerstreut in allen Ländern der damals bekannten Welt, keineswegs neue Gesetze von irgend einem Gelehrten angenommen hätte, der keine Macht ausserhalb seiner Gemeinde oder seines Vaterlandes ausüben konnte, und nur *den* Einfluss hatte, den ihm das Volk selbst zugestehen wollte. Was aber einzelne Menschen nicht thun sollen und nicht thun können, das thut die Zeit nach dem ewigen Rathschlusse des Allmächtigen, der da will, dass die Menschheit immer Fortschritte machen, niemals still stehen, und immer schaffen und abschaffen soll. Denn was unbeweglich ist, ist todt, und was leben soll, muss sich in rastloser Bewegung befinden. Der Fortschritt der Jahrhunderte hat in der That sehr viel geschaffen und abgeschafft, oder, um dem Herrn Recensenten zu gefallen, das alte Gesetz modifizirt. Die Zeit, und kein Gelehrter hat den mosaischen Brauch von עגלה ערופה abgeschafft (נטלה עגלה ערופה, s. Tractat Sotah, fol. 47). Die Zeit und kein Doktor hat das Gesetz von סוטה abgeschafft. Die Ausdrücke משרבו הרצחנין ״המנאפים sind gewiss nicht historisch aufzufassen. Die Zeit und kein Doktor hat die Gesetze von בן סורר ומרה

und die von עיר הנדחת abgeschafft. Niemals, sagt ein Doktor, sind diese Gesetze ausgeübt worden. „Ist es denn möglich, sagt dieser Weise, dass ein Vater seinen eigenen Sohn steinigen lässt, weil dieser etwas zu viel Fleisch gegessen und zu starken Wein [יין האיטלקית] getrunken hätte?“ Der Fortschritt der Zeit hat Jahrhunderte lang vor der Zerstörung des zweiten Tempels einen neuen Cultus eingeführt, [die תפילת שחרית וערבית], der bald den mosaischen ganz vertreten sollte. Ich hätte diesen Artikel zu lang machen müssen, wenn ich alles aufzählen wollte, was der Fortschritt der Zeit geschaffen und abgeschafft hat, oder, immer aus Gefälligkeit für den Herrn Rabbiner Kroner, stark modificirt hat, aber wirklich *sehr* stark.

Die Grösse der rabbinischen Gesetze bestehet eben darin, dass sie nicht einzelnen Personen ihre Entstehung zu verdanken haben, sondern dass zweierlei Ursachen bei ihrer Bildung und Gestaltung mitgewirkt haben. Einzelne Individuen, wenn sie auch die berühmtesten Weisen ihrer Zeit gewesen wären, könnten nicht Gesetze für Tausende von Jahren schaffen; wir hätten nicht einmal die Gewissheit, dass sie für *ihre* eigene Zeit *immer* das Beste verordnet haben würden.

Das erste Agens unserer rabbinischen Gesetze war die Tradition der Jahrhunderte, das heisst das Volk selbst hat sie geschaffen, entwickelt und modificirt nach dem Geiste der Zeit. Dies gibt uns die Sicherheit, dass sie immer so waren, wie sie sein sollten. So wollte es Gott selbst, dass unsere Vorfahren auf der Grundlage der biblischen Principien sich immer nach dem Geiste der Zeit entwickelten und ihre Gesetze und Gebräuche demgemäss modificirten; vox populi, vox Dei. Aber wenn auch das Volk instinctmässig besser seinen Weg findet als ein einzelner Mensch, der durch seinen Verstand ihn ausfindig machen will, so hat doch das populäre Thun und Lassen eine angeborene Schwäche. Das Gefühl gehorcht den Ge-

setzen der Natur, es hat eine ungeheuere Kraft, aber es ist sich nicht immer seines Weges klar bewusst, und seine Aeusserungen haben immer etwas Unsicheres und Unbestimmtes; Jeder drückt dieses Gefühl nach seiner eigenen Weise aus. Die Verschiedenheiten in der Art und Weise, das allgemeine Gefühl auszudrücken, kann dann verschiedene Nuancen in dem Gefühle selbst hervorbringen; das allgemeine Band wird gelockert, und die Einheit kann geschwächt werden und endlich ganz verschwinden.

Da kam nun das zweite Agens, die Weisen des Thalmuds, welche die ganze Tradition systematisch geordnet, jedes Gesetz definirt, jedem Gebrauch bestimmte Formen gegeben haben, gesetzliche Formen, die jeder Jude beobachten sollte, die keiner modificiren, noch nach Belieben ändern durfte, und die in gleicher Weise von Jedem beobachtet, einem Jeden verständlich sind und in einem Jeden das Gefühl erneuern, das alle in gleicher Weise befriedigen sollen.

Wenn also unsere Doktoren sich nur darauf beschränkt haben, die traditionellen Gesetze und Gebräuche festzusetzen, mit einander in Harmonie zu bringen und so die ganze Tradition in ein wissenschaftliches System umzuwandeln, so kann man nicht sagen, dass der Thalmud etwas geschaffen oder abgeschafft hat; die Zeit allein konnte es thun, aber nicht ein einzelner Mann.

b) Der geehrte Herr Recensent sagt: „Den Sohn loben und den Vater beinahe tadeln, ist doch gewagt.“ Ich finde nicht, dass das thalmudische Princip מדה כנגד מדה tadelnswerth ist. Dieser Grundsatz wird auch jetzt von allen Völkern angenommen, wie auch von einem jeden Menschen in allen seinen Handlungen. Wer einem Andern einen Schaden von zehn Mark zugefügt, der wird zu einer Entschädigung von zehn Mark verurtheilt; wer getödtet hat, muss getödtet werden, wenn auch der Getödtete alt und krank war, so dass er kaum einige Minuten zu leben hatte, und wenn auch der Angeklagte jung und kräftig ist und durch seine Hinrichtung eine zahlreiche Familie hilflos

zu Grunde geht. Hier nahmen also die gebildetsten Völker das *jus talionis* an. Eine Ausnahme wird nur für Körperverletzungen gemacht. Warum? Weil gebildete Völker von der Idee durchdrungen sind, dass gerade bei dem Urtheile Auge für Auge, Zahn für Zahn u. s. w. die Strafe *niemals* dem Vergehen *angemessen* ist; sie ist entweder zu stark oder zu gelinde, wie schon der Thalmud selbst darauf aufmerksam macht. Wie, sagt er, wenn der Verletzte einäugig war und der Verklagte beide Augen hat? Wie, wenn der Verletzte trotz der Verwundung gesund und kräftig ist, und der Angeklagte an einer solchen Verletzung sterben würde? Völker im primitiven Zustande machen solche Reflexionen nicht; bei diesen Völkern gilt mehr das Aeussere; und wenn unter ihnen vernünftige Leute sind, welche mehr Einsicht haben, so lassen sie gerne *das* Gesetz bestehen, welches auf die *Masse* den besten Eindruck macht, und welches der Masse am gerechtesten erscheint. Die Strafen sollen ja hauptsächlich auf das *niedere* Volk ihren Einfluss ausüben und das *niedere* Volk von bösen Handlungen abschrecken. Hier muss man also nicht die *Bibel* mit dem Thalmud vergleichen, sondern das hohe *Alterthum* der biblischen *Zeit* mit dem des Thalmuds.

c) Endlich was der Herr Recensent von der thalmudischen Deutung der Bibelstellen sagt, das heisst von dem Derasch, darüber habe ich mich in der Einleitung zu Baba kama hinlänglich ausgesprochen, und werde ich in meinem nächsten Werke diese Deutungen noch ausführlicher besprechen.

Die zweite Einwendung des geehrten Herrn Recensenten betrifft den Fall eines gewissen Tharbu. Die Ziegen des Tharbu pflegten in den Feldern des Rab Joseph Schaden zu verursachen. Dieser Rab Joseph sagte also zu seinem Schüler Abaji, er möchte doch dem Tharbu sagen, er habe die Pflicht, seine Ziegen einzuschliessen. Abaji erwidert mit den Worten: „Wozu soll ich gehen? Wenn ich gehe, wird er (Tharbu) mir sagen: Mag Rab

Joseph sein Feld umzäunen.“ Daran schliesst sich eine kleine Discussion an. Ein Anonymus (nicht Rab Joseph) fragt: Wenn man die Pflicht hätte, die Felder zu umzäunen, wann würde das biblische Gesetz (das den Verklagten verurtheilt, für das, was seine Thiere bei anderen Leuten verzehrt haben, zu bezahlen) seine Anwendung finden können? Diese Frage wird von einem andern Anonymen so beantwortet, dass das biblische Gesetz angewandt werden könnte, wenn das Thier in die Erde gewühlt, um sich unter dem Zaun ins Feld hineinzuschleichen, oder wenn der Zaun bei Nacht eingestürzt wäre; (wenn es bei Tage vorkäme, so dass der Landmann es gewiss bemerkt hätte, so würde der Eigenthümer des Thieres ihm sagen können, er hätte seinen Zaun augenblicklich wieder herstellen müssen.)

Diese Stelle wird nun auf zwei verschiedene Arten aufgefasst. Nach dem berühmten Rab Alfas und wie die Thossephot sagen, hat Abaji mit seiner Antwort es nicht ernst gemeint, er brauchte einen Vorwand, um sich von dem Auftrage los zu machen (s. Thossephoth, Artikel *jakhle*). Was halten nun die Thossephoth von der Discussion unseres Anonymus? Diese Discussion wird gar nicht beachtet, sie ist vielleicht eine spätere Einschiebung, wie es deren manche im Thalmud gibt.

Rabbi Hananel und seine Anhänger sagen, dass Abaji es mit seiner Antwort ganz ernst gemeint hat. Das jüdische Gesetz sollte, nach Abaji, nur dann den Eigenthümer des schädlichen Thieres zum Schadenersatz verurtheilen, wenn das Thier in die *Wohnungen* eindringt, weil, sagt Rabbenu Ascher, man nicht den Eigenthümern der Häuser die Pflicht auferlegen kann, ihre Häuser den ganzen Tag verschlossen zu halten. Wie erklärt Rabbi Hananel die Discussion unseres Anonymus, der doch diesen Unterschied nicht macht und das biblische Gesetz auf ganz andere Fälle angewandt wissen will? Diese Discussion und die Antwort werden von Rabbi Hananel gar nicht beachtet.

Jede Verurtheilung muss eine Lehre für das Volk

sein, und muss dadurch gerechtfertigt werden, dass der Verurtheilte irgend eine Pflicht verletzt oder vernachlässigt hat. Wenn wir das mosaische Gesetz so verstehen, dass der Eigenthümer eines schädlichen Thieres *immer* zum Schadenersatz verurtheilt wird, weil er das Thier nicht überwacht hat, so gibt diese Verurtheilung die Lehre, dass man Thiere überwachen muss, und sie findet ihre Berechtigung darin, dass der Verurtheilte eine Pflicht vernachlässigt, die Pflicht des Ueberwachens. Nach der Antwort des Anonymus aber ist der Eigenthümer der Thiere gar nicht verpflichtet, dieselben zu überwachen, denn die Landleute sollen ihre Felder umzäunen. Nur wenn der Zaun bei Nacht einstürzt, wird der Eigenthümer der Thiere zum Schadenersatz verurtheilt. Warum? Welche Lehre enthält diese Verurtheilung? Wie kann sie gerechtfertigt werden? Was sollte man thun, um sich vor solchen Verurtheilungen zu hüten? Was hat der Verurtheilte verbrochen? Welche Pflicht hat er vernachlässigt? Er ist ja nicht verpflichtet, sein Thier zu überwachen. Sollte denn der arme Eigenthümer einer Ziege verpflichtet sein, alle Tage fremde Felder zu besuchen, um zu sehen, ob die Zäune in gutem Zustande sind? Wenn die Landleute verpflichtet sind, ihre Felder zu umzäunen, so müssen sie auch verpflichtet sein, ihre Zäune zu untersuchen, ob sie baufällig sind oder nicht. Und wenn ein fester Zaun unglücklicher Weise aus irgend einer Ursache, die kein Mensch vorhersehen konnte, eingestürzt ist, soll dann der arme Besitzer der Ziege leiden, wenn im Felde eines Anderen ein unvorhergesehenes Unglück passirt?

Also die Commentatoren sind damit unter einander einverstanden, die Discussion des Anonymus ganz zu ignoriren, sie hielten sie vielleicht für eine Intercalation. Was Rabbenu Ascher hier sagt, ist nicht richtig, denn שדה kann auch heissen Gebiet, und Rabbina sagte in einer anderen Discussion, dass ובער בשדה אחר heissen kann: Das Thier ist ins *Haus* gegangen, wo es Gemälde beschä-

digt hat (ibidem, fol. 23 b). Herr Kroner ist also im Widerspruche mit den Commentatoren, wenn er auf eine Discussion Gewicht legt, welche die grössten jüdischen Autoritäten einstimmig ausser Acht lassen.

Ich will aber dennoch die Discussion des Anonymus berücksichtigen und die Einwendung des Herrn Kroner prüfen; dann werde ich die Ansichten der Commentatoren zu widerlegen suchen. „Wenn Abaji, sagt Herr Kroner, ein heidnisches Gesetz im Sinne hatte, was sollte da der Hinweis auf die Thora?“ Darauf erinnere ich erst an drei Stellen des Thalmuds, wo die Gemara von heidnischen Gesetzen spricht und dabei auf die Thora hinweist.

a) Der Erstgeborene soll nach dem biblischen Gesetze zwei Theile von der Erbschaft bekommen, was der Thalmud nur auf die Güter anwendet, die der verstorbene Vater vor seinem Tode als gesetzmässiges Eigenthum besessen hat. Als Samuel sagte, dass in Folge des Grundsatzes דינא דמלכותא דינא (die Juden müssen die Landesgesetze der heidnischen Regierung anerkennen) die Güter nicht als Eigenthum der Bürger betrachtet werden könnten, so lange diese nicht die Abgaben bezahlt, fragte Amemor, wann soll denn das Gesetz der *Thora* in Bezug auf den Erstgeborenen angewandt werden, wenn wir das *heidnische* annehmen müssen, nach welchen der verstorbene Vater gar *nicht* der *gesetzmässige* Eigenthümer seiner Güter gewesen ist (s. Tractat Baba bathra, fol. 55 a.

b) Die Gemara sagt, dass die Heiden gewöhnlich drei Tage brauchen, um Opferthiere für ihre Festtage auszusuchen, weil sie nicht alle Thiere ihren Göttern darbringen, denn das Gesetz verbietet ihnen, verstümmelte (מחוסר אבר) dazu zu gebrauchen (s. Tractat Abodah sarah, fol. 5 b). Nach welchen Gesetzen richteten sich nun die Heiden? Gewiss nach heidnischen. Das verhinderte nicht die Gemara und Raschi, dabei die Autorität der Thora anzurufen, und Raschi meint, dass die Heiden der thalmudischen Zeit das

Gesetz im Sinne hatten, welches Gott dem Patriarchen Noah offenbart (ibidem, Raschi, Artikel דאסור לבני נח).

c) Amemar sagt, wenn ein Heide etwas kauft und die Waare zu sich nimmt (משיכה), obgleich er noch nicht bezahlt, so ist der Kauf gesetzlich giltig; denn (תדע), sagte er, die Perser, wenn sie die Waaren bekommen haben, suchen niemals den Kauf zu widerrufen, weil sie ihn als unwiderruflich betrachten. Rab Aschi widerlegt den Beweis, den Amemar angeführt. Die Perser, sagt er, wollen aus Ehrgefühl den Kauf nicht widerrufen, aber man kann daraus nicht schliessen, dass sie vom Gesetze *gezwungen* sind, die Waaren zu behalten (s. Tractat Abodah sarah, fol. 71 a). Von welchem Gesetze ist hier die Rede? Gewiss von einem heidnischen. Das verhindert die Gemara und Thossephoth nicht, über dieses Gesetz zu discutiren, als wenn es ein biblisches wäre.

Es kommt dies daher, weil die Juden in heidnischen Ländern die heidnischen Gesetze ihres Landes beobachteten und sich selbst darnach richteten. So konnte unser Anonymus fragen, ?ואי גדר שן דחייב רחמנא היכי משכחת לה, das heisst: Wenn das heidnische Gesetz unseres Landes, das wir als Bürger dieses Landes beobachten sollten, den Eigenthümer des schädlichen Thieres von Schadenersatz freispricht, in welchem Falle werden wir nun das biblische Gesetz in Anwendung bringen können?

Herr Kroner citirt noch ausserdem die Stelle von Rabbenu Ascher, dass ein Hirte nur in der *Stadt* die Thiere überwachen muss, wenn er aber das Vieh über *Feld* treibt, so braucht er die Heerde nicht zu überwachen, denn es ist die Pflicht der Landleute, ihre Felder zu umzäunen, und nicht die des Hirten, die Heerden zu überwachen. Diese Ansicht des Rabbenu Ascher ist aber ganz unbegreiflich. Rabba erzählt uns, dass die jüdischen Landleute gewöhnlich ihre Felder *nicht* umzäunten (s. Tractat Baba bathra, fol. 4 a), und die Gelehrten des Thalmuds haben die jüdischen Hirten für Räuber gehalten, die gesetz-

lich unfähig sind, ein Zeugniss vor Gericht abzulegen (s. Tractat Synhedrin, fol. 25b), weil ihre Heerden in fremden Feldern Schaden anrichteten. Glaubte denn Rabbenu Ascher, dass die damaligen Hirten ihre Heerden in der *Stadt* herumführten und nicht in den *Feldern?* Wenn das Gesetz nun den Landleuten die Pflicht auferlegt, ihre Felder zu umzäunen, und die Hirten nicht verpflichtet, ihr Vieh zu überwachen, wie können diese unschuldigen Hirten wie Räuber behandelt werden? Wie kann man Leute so schändlich brandmarken und für unfähig erklären, ein Zeugniss vor Gericht abzulegen, Leute, die Nichts verbrochen haben, da das Gesetz sie von der Pflicht, die Thiere zu überwachen, freispricht?

Wir haben gesehen, dass die jüdischen Landleute der thalmudischen Zeit ihre Felder nicht umzäunten (s. Tractat Baba bathra, fol. 4a). Wenn also ein Jude vor einem Gerichte verlangt, dass der Eigenthümer des schädlichen Thieres ihm den Schaden ersetzen soll, und sich auf das mosaische Gesetz beruft, wie kann ihm der jüdische Richter sagen, dass es nicht die Pflicht des Angeklagten war, sein Thier zu überwachen, sondern seine eigene Pflicht wäre es gewesen, sein Feld zu umzäunen, wenn es der allgemeine Brauch war, die Felder nicht zu umzäunen? So ist die Erklärung des Rabbi Hananel genügend widerlegt.

Was die Erklärung der Thossephoth anbetrifft, dass Abaji seinem Lehrer Rab Joseph von einem jüdischen Gesetze sprechen wollte, das dieser vollkommen ignorirt hätte, so habe ich diese Ansicht in der betreffenden Stelle ebenfalls zu widerlegen gesucht (s. Bd. II, S. 92).

Endlich spricht Herr Kroner von dem Dogma der *Inspiration.* Bekanntlich hat die Kirche das Dogma angenommen, dass jedes Wort und jeder Buchstabe der heiligen Schrift vom heiligen Geiste inspirirt worden ist. Albert Réville, der dieses Dogma als Aberglauben betrachtet, sagt, um seine Religion doch höher zu stellen als das Judenthum: „Le rabbinisme est le premier coupable . . . imbu

d'une idée superstitieuse de l'inspiration littérale des livres saints, s'imaginant qu'il y avait toute sorte de mystères cachés dans chaque phrase, dans chaque lettre . . ." (s. Revue des deux mondes du 15 Juin 1867, p. 822). Ich wollte nun beweisen, dass der Thalmud dieses Dogma gar nicht gekannt hat. Ich halte dafür, dass dieses Dogma auch den weitern Glauben voraussetzt, dass in die von der Kirche als heilig anerkannten Schriften sich niemals zweifelhafte Varianten eingeschlichen haben, ohne welchen Glauben das erwähnte Dogma weder Nutzen noch Sinn hat. Was kann es denn nützen, wenn man an der Idee festhält, dass jeder Buchstabe vom heiligen Geiste inspirirt war, wenn man nicht die Sicherheit hat, dass dieser Buchstabe, den die Kirche für authentisch hält, wirklich derselbe ist, den der heilige Geist inspirirt hat? Nun glaubte der Thalmud, dass es Varianten gegeben, unter denen die Weisen selbst ohne Intervention des heiligen Geistes eine Wahl getroffen; folglich war das Dogma der Inspiration dem Thalmud unbekannt.

Ich führte einen anderen Beweis von Rabbi Judah an, der behauptet, dass die acht letzten Verse des Pentateuchs nicht von Moses geschrieben worden sind. Herr Kroner beruft sich auf Rabbi Simon, der diese Verse Moses zuschreibt. Abgesehen davon, dass Rabbi Judah eine grössere Autorität ist, als Rabbi Simon, denn wo diese beiden Gelehrten mit einander nicht übereinstimmen, folgt der Thalmud der Ansicht des Rabbi Judah (s. Tractat Erubin, fol. 46 b), so hat Rabbi Simon doch den Rabbi Judah wegen seiner Ansicht nicht für einen Ketzer gehalten.

Ich habe gesagt (Seite 240), dass Rabbi Judah die Blutgefässe beim Schächten durchzuschneiden befiehlt, damit das Thier durch Blutfluss sterbe; Rab Hisda glaubte nicht, dass dies der Grund sei (Tractat Holin, fol. 28). Man hat meine Ansicht angegriffen. Man braucht nur die Stelle nachzusehen, wo die Gemara so viele Einwendungen gegen Rab Hisda macht und wo dieser sich so schlecht vertheidigte.

Weiter unten habe ich die Mischnah citirt, die sagt: „Alle von heidnischen Gerichten verfertigten Urkunden sollen als gesetzlich giltige Urkunden betrachtet werden, mit Ausnahme der Scheidebriefe," und habe hinzugefügt: „Die Gelehrten fürchteten wahrscheinlich die Einmischung ihrer Feinde in so wichtige Angelegenheiten" (s. Seite 36). Zur Unterstützung meiner Ansicht berufe ich mich hier auf die Stelle, wo Rab Mescharschia gerade diese Ansicht sehr deutlich ausspricht (s. Tractat Gitin, fol. 88 b, und Tractat Baba bathra, fol 48 a)

Ich habe (s. unten Seite 228) in Bezug auf die Behandlung der Sklaven gesagt: „Es ist hier von einem heidnischen Sklaven die Rede . . . der Ausdruck *Ebed ibri* . . . deshalb, weil der Thalmud diesen Gedanken an eine biblische Stelle anlehnen will." Zur Unterstützung meiner Ansicht berufe ich mich auf eine Stelle des jerusalemitischen Thalmuds (s. Tractat Baba kama, Perek 8), wo es heisst, dass Rabbi Johanan von Allem, was er ass und trank, seinen Sklaven gab, denn es steht geschrieben, dass Iob seinem Sklaven kein Unrecht thun wollte, indem er sagte: Ist es nicht mein Schöpfer (derselbe Gott, der mich geschaffen), der auch ihn geschaffen hat? (Iob XXXI, 15). Nun hat Rabbi Johanan nur einen heidnischen Sklaven besitzen können.

Endlich muss ich zwei Irrthümmer bekennen:

1. Ich habe gedacht, dass nach der Ansicht der Thalmudisten nach Ankunft des Messias die Gebote Mosis abgeschafft werden, ich dachte an die Stelle, wo Rab Joseph sagt, מצות בטלות לעתיד לבא (s. Tractat Nidah, fol. 61 b), die mosaischen Gebote werden aufhören, wenn der Messias kommen wird. Dies ist aber entweder die individuelle Ansicht des Rab Joseph, oder לעתיד לבא bezeichnet die zukünftige Welt, die nach den ימות המשיח kommen wird. Denn man hat sehr viele Stellen im Thalmud, welche beweisen, dass nach der Ankunft des Messias die mosaischen Gebote bestehen werden. Es ist übrigens zu bemerken, dass es Rab Joseph war, der immer fragte הילכתא למשיחא

(Zebahim, fol. 45, Sanhedrin, fol. 51). Im Thana debe Eliahu wird auch von einer neuen Lehre gesprochen, die der Messias geben wird (2. Abtheilung, Perek 20).

2. Die Gemara spricht von der Gefährlichkeit der Wunde des גב היד, Handrückens, und des גב הרגל. Ich habe gesagt (weiter unten, S. 262), dass hier גב für כף stehen muss, denn die Wunde der flachen Hand und der Fusssohle ist gefährlicher. Ich habe mich geirrt, denn im Tractat Schabbath (fol. 109 a) wird von einer Wunde gesprochen, die ein Esel einem Menschen beigebracht, indem er ihm auf den Fuss getreten, also muss man wohl die Leseart גב הרגל beibehalten. Man kann übrigens die Stelle so verstehen, dass die Rede ist von einer Wunde des Fussrückens, die bis zur Fussfläche reicht.

Paris, im November 1880.

Dr. Israel Michel Rabbinowicz.

כ ist mit *kh*, ח mit *h*, ת mit *th* wiedergegeben. Die Verweisungen: „Bd. I, Bd. II" u. s. w. beziehen sich auf meine Législation civile du Thalmud.

Werke desselben Verfassers.

Législation criminelle du Thalmud, imprimée à l'Imprimerie nationale, se vend chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 20 fr.

Législation civile du Thalmud. 5 tomes.

T. I: **Nouveau commentaire** et traduction critique des **Traités Berakhoth**, jusqu'à Khethouboth, Ghitin, Kidouschin, de tous les passages des 26 traités des trois premières divisions (sedarim) qui concernent la législation, les femmes, les païens etc. — chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 20 fr.

T. II: **Nouveau commentaire** et traduction critique du **traité Baba Kama**, chez les mêmes. Prix: 20 fr.

T. III: **Nouveau commentaire** et traduction critique du **traité Baba Mezia**, chez les mêmes. Prix: 20 fr.

T. IV: **Nouveau commentaire** et traduction critique du **traité Baba Bathra**, chez les mêmes. Prix: 20 fr.

T. V: **Nouveau commentaire** et traduction critique de tous les passages de 30 traités des trois dernières divisions, qui concernent la législation, la médecine, les païens, chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 20 fr.

Législation civile du Thalmud, traduction du **traite Khethouboth**, chez Ernest Thorin, Paris, 7, rue de Médicis, et chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix 4 fr.

Introduction générale du Thalmud. Wird später erscheinen.

La Médecine du Thalmud, chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 10 fr.

Principes thalmudiques de Schehitah et de Terephah, au point de vue médical, chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 3 fr.

Nouveaux principes de la prononciation anglaise, chez Baudry, 3, quai Voltaire, et chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix 4 fr.

Nouveau traité pratique de la prononciation anglaise, chez les mêmes. Prix: 1 fr.

Grammaire latine, raisonnée et simplifiée, expliquant le latin par le règles de la langue française, avec cinq nouvelles listes alphabétiques: des verbes irréguliers, des prépositions, des verbes composés, des mots régissant le subjonctiv, des désinences irrégulières, et sourtout la liste inédite de 81 colonnes des deux temps primitifs qui changent le radical du présent. Paris, chez Delagrave, rue Soufflot. Prix: 2 Mark oder 1 Rubel.

Grammatik der polnischen Sprache, verglichen mit dem Hebräischen und Deutschen, in deutscher Sprache. Bei Gebethner und Wolf, Warschau. Preis: 1 Rubel oder 2 Mark.

Wissenschaftliche hebräische Grammatik, Leipzig, bei Brockhaus. Preis: 4 frcs.

Praktische hebräische Grammatik, Alexander v. Humboldt gewidmet, bei Hepner in Breslau. In's Französische übersetzt von Clément Mullet. Paris, chez Franck. 67, rue Richelieu. Prix: 4 fr.

La Religion nationale des anciens Hébreux, réponse à la **Revue des Deux-Mondes**, chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 1 fr.

Historie sainte, chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 1 fr.

Le rôle de Jésus et des Apôtres, chez Michel Levy. Epuisé.

Essai sur le Judaïsme, son passé et son avenir, chez l'auteur, 63, rue de Seine. Prix: 1 fr.

Traité des poisons de Maimonide. Paris, chez Delahaye. Epuisé.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Strafrecht.

Der Theil des Thalmuds, welcher von der Capitalstrafe handelt, sanctionirt die thatsächliche *Abschaffung der Todesstrafe.* Diese Strafe wird durch lebenslängliches Gefängniss (ohne Zwangsarbeiten) bei den Mördern ersetzt; bei anderen Verbrechern unterdrückt der Thalmud fast vollständig jede Strafe. Man strebte im Allgemeinen dahin, die Capitalstrafe zu vermeiden, sogar die Angeklagten freizusprechen. Der grösste Gelehrte in Israel, Rabbi Akiba, und sein Gollege Rabbi Triphon erklärten: „Wenn wir Mitglieder des Sanhedrins gewesen wären, so wäre nie Jemand zum Tode verurtheilt worden“, (Makkoth fol. 7a Mischnah) und die Mischnah sagt: „Das Sanhedrin, welches *ein* Todesurtheil in sieben Jahren fällt, ist ein Blutgericht;“ R. Elieser sagt: „... Eines in siebenzig Jahren.“ (A. a. O.) Alle Gelehrten, ohne Ausnahme, wandten einmüthig alle möglichen Mittel an, um ein freisprechendes Urtheil zu erlangen; dadurch wird die Stelle des neuen Testaments verständlich, wo erzählt ist, dass Jesus zu Männern, welche eine schuldige Frau vor Gericht führen wollten, sagte: „Wer sich frei von Schuld fühlt, werfe den ersten Stein auf sie,“ und die Frau wurde in Freiheit gesetzt. (Joh. VIII.) Natürlich würde dieser Ausspruch Jesu den zur Ermittlung der Schuldigen verpflichteten Häschern nicht

zur Regel dienen können; in diesem Falle wurde die Frau durch die allgemeine Tendenz der Juden, die Anwendung der Todesstrafe zu vermeiden, befreit.

In der mosaischen Gesetzgebung findet sich auch die Geisselstrafe. Hier manifestirt sich die Tendenz, diese Strafe nicht anzuwenden, in gleicher Weise überall. „Wenn es dem Schuldigen, nachdem er festgebunden worden, gelingt, zu entweichen, so ist er frei, denn diese Flucht ist eine Beschämung für ihn; er ist also schon genug bestraft. Wenn die Geissel beim ersten Streich zerreisst, so ist der Schuldige frei.“ (Makkoth, fol. 23a).

Wir wollen nun prüfen, wie man zur fast vollständigen Abschaffung der Todes- und der Geisselstrafe gekommen ist; die Verbrechen, welche vom Gesetze mit einer dieser Strafen belegt wurden, die Bedingungen, unter welchen das Gesetz die Verbrechen strafte, das Verfahren und das Verhör, und endlich die gesetzmässige Art der Execution betrachten.

ERSTES CAPITEL.

Verbrechen.

Alle von der Bibel mit der Todesstrafe belegten Verbrechen wurden auch vom rabbinischen Gesetze mit dem Tode bestraft. Es gab noch eine zweite Categorie von Vergehen, welche von der Tora nicht mit der Capitalstrafe bedroht waren und mit der Geissel bestraft wurden. Man kann constatiren, dass das rabbinische Gesetz die Zahl der Fälle der letzteren Art beträchtlich reducirt hat.

Bei den durch die Bibel mit dem Tode bestraften Verbrechen hat das rabbinische Gesetz nicht viele Abänderungen getroffen. Nur drei in der Bibel erwähnte Verbrechen sind in der thalmudischen Zeit zu wahren Anachronismen geworden, und ohne es zu wagen, sie aus der Gesetzgebung zu streichen, suchte man ihre Consequenzen zu schwächen, namentlich wenn es sich darum handelte, die Todesstrafe gegen die durch ein Alibi widerlegten Zeugen auszusprechen. Rabba behauptete: „Das mosaische Gesetz, welches

die durch ein Alibi dementirten Zeugen verurtheilt, ist uns unbegreiflich, denn es ist schwer zu begreifen . . . warum das mosaische Gesetz mit so viel Gewissheit zulässt, dass der erste Zeuge gelogen habe, und nicht der zweite. Wir müssen dieses Gesetz annehmen, ohne es zu begreifen, aber wir sollen keine Consequenzen aus einem solchen Gesetze ziehen.“ (Sanhedrin, 27).

Zu Mosis Zeit und früher hatte der Vater das Recht über Leben und Tod seiner Kinder. Der Patriarch Judah wollte seine Schwiegertochter Thamar verbrennen lassen. Ruben sagte zu Jacob: „Wenn ich dir Benjamin nicht zurück bringe, so kannst du meine zwei Söhne tödten.“ (Genesis XLII, 37). Wenn also ein Vater einen liederlichen Sohn hatte, so hatte er das Recht ihn zu tödten, ohne Jemand, sogar das Gericht oder selbst die Mutter zu befragen Moses bewirkte also einen grossen Fortschritt durch seine Bestimmung, dass, wer seinen unbändigen und widerspenstigen Sohn tödten will, nichts ohne die Zustimmung der Mutter unternehmen darf, und dass auch diese Zustimmung nicht genügt, indem die Eltern zuerst bei Gericht klagen müssen etc. (Deut., XXI, 18—21). Dieses mosaische Gesetz ist, trotz seines für die biblische Zeit sehr progressiven Characters, zur thalmudischen Zeit ganz unverständlich geworden. „Das biblische Gesetz über den unbändigen und widerspenstigen Sohn, sagt der Thalmud, ist nie angewandt worden und wird es nie werden . . . Ist es möglich, dass Eltern ihren Sohn steinigen lassen, weil er eine gewisse Menge Fleisch gegessen und eine gewisse Menge italienischen Weins getrunken hat?“ (Sanhedrin, 71). Ferner „das Gesetz, wonach man eine ganze Stadt wegen des Verbrechens der Abgötterei zerstören soll (Deuter. XIII, 14—17), ist ebenfalls ein Anachronismus geworden, und der Thalmud ist überzeugt, dass es nie angewandt wurde und wird. (A. a. O.)

Zur zweiten Categorie von Verbrechen gehörten alle Uebertretungen der biblischen Ge- und Verbote. Wie viele solcher Gebote und Verbote gibt es? Ich habe sie nicht gezählt. Man begreift übrigens, dass die Zahl nicht fixirt werden kann; man kann z. B. die Vorschrift über die beiden Phylakterien als ein oder zwei Gebote betrachten. Ein Thalmudist fand, dass es zwei-

hundert acht und vierzig Gebote und dreihundert fünf und sechszig Verbote gibt. Man sollte denken, dass die Uebertretung dieser Gesetze (Gebote und Verbote) mit der Geissel sollte bestraft worden sein.

Aber die Uebertretung eines Gesetzes kann auf zwei Arten stattfinden: man übertritt ein Gesetz durch eine Handlung, indem man thut, was man nicht thun sollte; oder auch durch eine Unterlassung, indem man nicht thut, was man thun sollte. In der Bibel findet man keine Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten von Uebertretungen. Hingegen bestraft das rabbinische Gesetz nur die Uebertretung durch eine Handlung, und streicht also aus der Strafgesetzgebung die Vergehen gegen die zweihundert acht und vierzig Gebote und die Uebertretungen der Verbote, welche nicht durch eine Handlung begangen sind. Auf diese Art hat das rabbinische Gesetz aus dem Strafrechte mehr als die Hälfte der Vergehen entfernt, welche mit der Geissel bestraft werden sollten.

Die in der Stelle: „Du sollst die Hand der Frau abhauen" (Deut. XXV, 12) angeführte biblische Strafe wurde durch das rabbinische Gesetz durch eine Geldbusse ersetzt (Baba kama, 28a).

Das mosaische Gesetz „Auge für Auge, Zahn für Zahn" etc. wurde ebenfalls nach dem rabbinischen Gesetze durch eine Geldstrafe ersetzt. (Baba kama, 85b).

ZWEITES CAPITEL.

Bedingungen, unter welchen das Gesetz die Verbrechen strafte.

In der Bibel findet man fast nur die von allen Gesetzgebern angenommenen Bedingungen, nämlich, dass das Verbrechen gehörig durch Zeugen zu constatiren ist, dass diese ehrenhafte Männer sein sollen, und dass der Beschuldigte vorsätzlich und im Bewusstsein, ein Verbrechen zu begehen, die strafbare Handlung verübt haben muss. Das rabbinische Gesetz ist damit noch nicht zu-

frieden. Es verlangt die vorhergegangene Verwarnung, und es genügt nicht, dass die Zeugen den Angeklagten darauf aufmerksam gemacht haben, dass er im Begriffe sei, ein Verbrechen zu begehen, sondern sie müssen ihn sogar darauf hingewiesen haben, dass dies Verbrechen mit der Todesstrafe bedroht ist; wenn sie ihm irrthümlich gesagt haben, dass das Verbrechen nur mit Geisselstrafe belegt ist, so kann der Angeklagte nicht zum Tode verurtheilt werden (Sanh. 9); Rabbi Judah will ausserdem, dass die Zeugen dem Angeklagten die *Art* der angedrohten Todesstrafe vorhergesagt haben (A. a. O). Das rabbinische Gesetz, indem es eine solche Bedingung stellte, hat hierdurch fast die *Abschaffung der Todesstrafe* decretirt. Die Verwarnung ist übrigens für alle Verbrechen erforderlich, mit Ausnahme von zweien, nämlich: 1. Das falsche Zeugniss von solchen, die Einen zum Tode verurtheilen lassen wollten; sie verfallen selbst in diese Strafe, wenngleich sie Niemand vor der falschen Zeugnissablegung verwarnt hat, weil eben Niemand voraus wusste, dass ihr Zeugniss falsch sein werde; 2. die versuchte Verführung eines Juden zur Anbetung heidnischer Götter. Der Schuldige ist auch in diesem Falle ohne vorherige Verwarnung zu verurtheilen. Bei allen anderen Verbrechen wurde kein Todesurtheil ausgesprochen, wenn nicht die Zeugen den Schuldigen darauf aufmerksam gemacht hatten, dass das Verbrechen mit dem Tode bestraft werde, oder gar mit welcher Art von Todesstrafe. Die Bibel kennt diese Verwarnung nicht. Im Gegentheil erzählt sie, dass ein Mann am Sabbattage eine Arbeit verrichtet habe, dass er festgenommen und vor Moses geführt worden sei, weil man nicht gewusst habe, ob und mit welcher Strafe er zu belegen sei; man konnte ihn also nicht in der besagten Weise verwarnen; trotzdem wurde er zum Tode verurtheilt (Num. XV, 32—36, vergl. Lev. XXIV, 10—14). Ich spreche nicht von Judah, welcher seine Schwiegertochter Thamar verbrennen lassen wollte, noch von den Anbetern des goldenen Kalbes, noch von Simri, der von Pinhas getödtet wurde, noch von den zahlreichen Executionen, welche von den frommen Königen von Judah im Einverständnisse mit den Propheten ausgeführt wurden, ohne dass einer dieser Schuldigen verwarnt worden wäre.

Diese Idee, die Verwarnung zu verlangen, konnte nur aus dem Wunsche entstehen, die Verurtheilung zum Tode zu vermeiden; die Thalmudisten waren wahrhafte Abolitionisten der Todesstrafe, und diese Abolitionisten konnten leicht die Ueberzeugung gewinnen, dass die Forderung der Verwarnung ihre Existenzberechtigung bei den meisten derjenigen Verbrechen hatte, deren Strafbarkeit nicht Jedermann beurtheilen noch abmessen konnte. Vielen Juden aus dem niederen Volke musste es unbekannt sein, dass Zauberei ein mit dem Tode bestraftes Verbrechen sei, wenn sie sahen, dass sie von all ihren heidnischen Nachbarn geübt wurde, und leider manchmal auch von Juden; ebenso die Cohabitation mit Verwandten verschiedener Grade, die bei den Heiden, ihren Nachbarn, wo der Bruder oft die Schwester heirathete, als eine erlaubte Sache galt. Man überzeugte sich ferner, immer in Folge des heissen Wunsches, die Verurtheilung zum Tode zu vermeiden, dass es nicht gerecht sei, denjenigen, der die vom Gesetze vorgeschriebene Art der Bestrafung und folglich die Schwere des Verbrechens nicht kannte, ebenso wie den, der sie kannte, zu bestrafen. Analog hiermit ist jene andere thalmudische Idee, wonach der Verlierer eines Goldstückes, das ihm mit der Angabe, es sei Silber, in Verwahrung gegeben worden, nur den Werth eines Silberstückes ersetzen soll (Baba kama, 62b).

Ebenso glaubte man den freisprechen zu können, welcher das Opfer nur indirect getödtet hatte (Sanh. 77), oder wenn das Opfer mit einer unheilbaren schnell verlaufenden Krankheit behaftet war, oder wenn mehrere Personen das Opfer angegriffen hatten, ohne dass man den Tod der Handlung eines einzelnen Mörders zuschreiben konnte (Sanhedrin, 78).

Das Ensemble aller dieser für die Verurtheilung geforderten Bedingungen und vieler anderen noch, kam gewiss der Abschaffung der Todesstrafe gleich, so dass Rabbi Akiba und sein College sagen konnten, dass, wenn sie Mitglieder des Sanhedrins gewesen wären, nie Jemand zum Tode verurtheilt worden wäre.

War es vernünftig, so alle Missethäter frei zu lassen? Was würde aus den religiösen und moralischen Institutionen, der Basis des israelitischen Lebens, werden; was aus der Sicherheit der

Gesellschaft, wenn alle Mörder unter dem Vorgeben frei gelassen würden, dass der eine nicht verwarnt gewesen, dass der andere durch Mitschuldige unterstützt worden sei, dass endlich ein dritter Mittel gefunden habe, das Opfer indirect zu tödten? Auf diese Fragen hatten die Thalmudisten eine vortreffliche Antwort, eine bessere als die der modernen Abolitionisten. Heut zu Tage verlangt man den Ersatz der Todesstrafe durch lebenslängliche Zwangsarbeiten, d. h. durch einen langsamen Tod, ein elendes Leben voll moralischer und physischer Krankheiten, welche eine vieljährige Agonie zur Folge haben, während die Hinrichtung des Verbrechers in einem Augenblicke sein Leben beendigen würde. Die Thalmudisten wollten nur die Sicherheit der Gesellschaft gegen die Mörder durch die lebenslängliche Einschliessung erreichen (Sanh. 81). Dieselbe lebenslängliche Gefängnissstrafe wurde auch gegen die Rückfälligen decretirt (a. a. O.) Es gab auch eine temporäre Gefängnissstrafe (Sanhedrin, 78), welche schon in der Bibel angedeutet scheint; aber die Haft auf Lebenszeit, die für die beiden oben erwähnten Fälle bestimmt ist, ist eine rein rabbinische Strafe.

Die anderen Verbrechen, wie der Incest, der Götzendienst u. s. w. waren so selten zur thalmudischen Zeit, dass man die Schuldigen freilassen konnte, ohne für die Gesellschaft oder die Grundlagen der Religion und des israelitischen Lebens fürchten zu müssen. Für ausserordentliche Fälle hatte man übrigens ein Hilfsmittel in der Erlaubniss, welche das Gesetz den Häuptern der Nation gab, den Individuen, die der Gesellschaft gefährlich wurden, Strafen aufzuerlegen (Sanhedrin, 46).

DRITTES CAPITEL.

Arten der Todesstrafe.

In der Bibel findet man, glaube ich, drei Arten der Todesstrafe: Die Steinigung, die Verbrennung und den Tod durch das Schwert. Die *Steinigung* war die volksthümliche und primitive

Execution, welche gegen denjenigen angewandt wurde, welcher ein Jedermann aufregendes Verbrechen, eine scandalöse Handlung begangen hatte, oder der die Fundamental-Institutionen der Gesellschaft angriff. Das wuthentbrannte Volk gewährte Niemand das Recht, allein den gemeinschaftlichen Feind anzugreifen, alle wollten ihren Theil haben an der Rächung der Gesellschaft, alle wollten zu der patriotischen Handlung, die Gesellschaft von einem sie bedrohenden Ungeheuer zu befreien, beitragen.

Die monströsen Verbrechen waren für die Juden der Incest, die Gotteslästerung, der Götzendienst, die Zauberei, die Sabbathschändung, ein gegen Vater oder Mutter begangenes Verbrechen, die Verführung eines Juden zum Cultus der heidnischen Götter (Sanh. 53). Von all diesen Verbrechen war der Incest der ungeheuerlichste. Wenn ein Individuum heidnische Götterverehrung beabsichtigte, so war seine Tödtung zur Verhinderung dieses Verbrechens nicht erlaubt; hingegen wenn ein Mann eine Person nothzüchtigen und einen Incest begehen wollte, so konnte man, um ihn davon abzuhalten, ihn tödten (Sanhedrin, 73).

Hinsichtlich der Art der Execution hat Moses eine wesentliche Reform eingeführt. Jedermann wollte durchaus an diesem Kriege der Gesellschaft gegen das sie bedrohende Ungeheuer theilnehmen; man konnte die Menge nicht zurückhalten; Jedermann eilte mit seinem Steine herbei. Aber, sagt Moses (Deut. XVII, 7): „Die Hand der Zeugen sei an ihm zuerst, ihn zu tödten,“ d. h. derjenigen, welche überzeugt sind, dass das Verbrechen wirklich begangen worden; sonst könnte oft ein Gerücht, das sich ohne Grund verbreiten möchte, den Unschuldigen verhängnissvoll werden. Die Thalmudisten haben die Art der Hinrichtung vollständig geändert, und aus einem blinden, wüthenden Volksangriffe eine gerichtliche Execution gemacht, und diese mit allen Vorsichtsmassregeln umgeben, welche der Wunsch einflösst, das Leben des Angeklagten zu schonen und seine Leiden zu mildern, wenn der Tod unvermeidlich gewesen. (Sanh. 42—45). Die altmodischen Steine waren nur noch gewissermassen Andenken; wenn der Verurtheilte ein Herkules, wenn er wunderbarer Weise nicht augenblicklich nach einem Sturze von einer beträchtlichen Höhe todt

war, warf man ihm einen Stein auf das Herz, und die Umstehenden hatten nur eine Chance, ihre Steine zu werfen, wenn durch ein zweites Wunder der Verurtheilte auch dann noch lebte (Sanh. 45).

Die *Verbrennung* war eine aussergewöhnliche Executionsart, welche zum Zweck hatte, den Abscheu vor dem begangenen Verbrechen tief in den Geist des Volkes einzuprägen; sie hatte einen ausgesprochener gerichtlichen Character als die Steinigung. Sie war die Strafe des schweren Incestes (Sanhedrin, 75). Das rabbinische Gesetz spricht von einer Executionsart, welche nicht die der Bibel ist, und Rab Nahaman sagt, dass sie weniger Leiden verursache, als die durch Feuer. Vielleicht gab es noch ein anderes Motiv (Sanhedrin, 52; s. meine Législation criminelle du Thalmud, S. 112).

Gewisse Verbrechen wurden nicht mit der Steinigung oder der Verbrennung, sondern durch das Schwert bestraft. An dieser gerichtlichen Bestrafung nahm das Volk nicht Theil; sie hatte nicht den Character der Steinigung, der Bestrafung durch das aufgeregte Volk, noch den der Verbrennung, einer Executionsart, die ebenso selten als schrecklich war, und dadurch geeignet, den Menschen einen heilsamen Schrecken gegen die eine solche Strafe nach sich ziehenden Verbrechen einzuflössen. Es scheint also das Schwert das bei allen Executionen angewandte Instrument gewesen zu sein, wo nicht ausdrücklich Steinigung oder Verbrennung vorgeschrieben war. Das rabbinische Gesetz bestraft indessen nur den Mord mit dem Schwerte. (S. meine Législation criminelle du Thalmud, S. 121). Es wird zwar auch von den Bewohnern einer ganzen Stadt gesprochen, die wegen Götzendienstes dem Schwerte verfallen sollen; aber wir haben bereits gesehen, dass die Gemara sagt: „Die Verurtheilung einer ganzen Stadt wegen Götzendienstes hat nie stattgefunden und wird nie stattfinden.“ Für alle anderen mit dem Tode bestraften Verbrechen decretirt sie die Erwürgung (a. a. O., S. 139), indem sie das Princip aufstellt: *stam mitha;* die Todesstrafe, deren Art nicht ausdrücklich bestimmt ist, kann nur die Erwürgung sein. Es gibt dafür kein anderes Motiv als das thalmudische, dass das Erwürgen weniger schmerzhaft als das Schwert sei (a. a. O., S. 136).

Und die jüdischen Gelehrten hatten hierin Recht. In den zahlreichen Kriegen und Blutbädern, wo durch das Schwert getödtet wurde, ebenso bei politischen oder gerichtlichen Hinrichtungen, in diesen zahlreichen Fällen, wo die Heiden sich wenig um die Schmerzen der Verurtheilten kümmerten, sahen sie, dass der Tod durch das Schwert lange und schreckliche Leiden verursachte, besonders wenn die Halspulsadern und Halsvenen nicht ganz durchschnitten wurden, was wegen der ungenügenden anatomischen Kenntnisse im Alterthum wohl am häufigsten der Fall gewesen sein muss. Indessen die jüdischen Gelehrten wussten schon, dass, wenn Jemanden der Hals durchschnitten wird, er nur durch den Blutverlust stirbt, denn im Tractat Holin sagt Rabbi Judah, dass man beim Tödten der Thiere die grossen Halsblutgefässe durchschneiden müsse, um raschen Tod herbeizuführen. Da aber nicht Jedermann sie leicht finden kann, hat man die Erwürgung, bei welcher der Tod immer schnell eintritt, vorgezogen.

VIERTES CAPITEL.

Die Untersuchung.

Zur Vornahme der Verhöre und zur Fällung und Anwendung der Urtheile mussten die Mitglieder des Sanhedrins alle Wissenschaften und Kenntnisse ihrer Zeit besitzen. Die medicinischen Kenntnisse waren unentbehrlich, um zu schätzen, wie viele Streiche ein Verurtheilter ertragen konnte. Baba ben Buta machte ein physikalisches Experiment, um den Betrug eines Anklägers zu entdecken, welcher dem Gerichte Eiweiss für menschlichen Samen vorlegte; Baba ben Buta untersuchte es mit Feuer und sagte: „Eiweiss gerinnt durch die Hitze, der Samen aber nicht“ (Gitin, 57a). Die Schüler des Rabbi Ismael zergliederten eine hingerichtete Person, um menschliche Anatomie zu studieren. Man studierte damals Pathologie, Anatomie, Medicin, Mathematik, Astronomie, Landbau, Zoologie u. s. w. Was die jüdischen Studien zur thalmudischen Zeit auszeichnete, das war, dass diese Studien nicht

nur Mittel zu einem practischen Ziele, sondern dass sie Selbstzweck waren; man studierte mit demselben Eifer die den widerspenstigen Sohn betreffenden Gesetze, die nach dem Thalmud nie angewandt wurden, wie die täglich angewandten. Die Consequenz war der Wunsch, in keinem Zweige des menschlichen Wissens unbewandert zu sein. Man sagt, dass Hillel achtzig Schüler gehabt habe, die alle zu diesen Universalgelehrten gehörten, die in keiner Wissenschaft ihrer Zeit unbewandert sind (Sukkah, 28a).

In der Procedur wandte man alle möglichen Mittel an, um zu einem freisprechenden Erkenntnisse zu kommen (s. meine Législation criminelle, S. 78—80). War die Verurtheilung schon ausgesprochen, so gab man doch noch nicht die Hoffnung auf; die Richter fasteten den ganzen Tag (a. a. O., S. 120), sie warteten im Gerichtsgebäude, um das Urtheil cassiren zu können, wenn Jemand ein Argument zu Gunsten des Angeklagten vorbringen sollte (a. a. O., S. 105). Der Verurtheilte selbst konnte sogar noch auf dem Richtplatze einen Vertheidigungsgrund vorbringen, worauf er zum Gericht zurück geführt wurde, selbst wenn sein Grund wenig annehmbar schien; man hoffte, dass die Angst ihn verhindert habe, sich gut auszudrücken; man hörte ihn immer und führte ihn selbst mehrmals zurück. (A. a. O.)

Diese Stellen beweisen nach meiner Meinung, dass das rabbinische Gesetz *mildernde Umstände* zuliess; denn die vom Angeklagten auf der Richtstelle im Momente grösster Aufregung vorgebrachten Argumente konnten schwerlich wissenschaftliche, richtig deducirte Argumente sein, die den berühmtesten Gelehrten der Nation entgangen sein sollten. Diese Argumente konnten also nur mildernde Umstände sein, waren demnach an keine Regel, keine wissenschaftliche Erörterung gebunden und konnten nur durch eine Jury gewürdigt werden, die aus erfahrenen Männern, welche den Angeklagten, seine Gewohnheiten, Antecedentien und die Verhältnisse seines Lebens und des begangenen Verbrechens genau kannten, zusammengesetzt war.

Es ist bemerkenswerth, dass die Thalmudisten *zuerst* die Idee aufstellten, dass man durch alle möglichen Mittel suchen müsse, die Leiden der Capital- und der Geisselstrafe zu mildern,

indem man auch auf die Verurtheilten das mosaische Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ anzuwenden habe. Die barmherzigen Frauen oder die Gemeinde lieferten Substanzen, welche die Eigenschaft besassen, den Verurtheilten gegen die Leiden fühllos zu machen; ähnlich wie man heutzutage die zu operirenden Kranken chloroformirt. Man schonte in dem Verurtheilten so viel als möglich die menschliche Würde (a. a. O., S. 108), denn, sagte Rabbi Meir, der Mensch ist im Ebenbilde Gottes geschaffen (a. a. O., S. 111).

Freilich sind viele der besprochenen Bestimmungen erst nach dem Verluste der nationalen Unabhängigkeit erdacht oder entwickelt worden, also zu einer Zeit, wo die Juden nicht mehr die Macht zur Fällung eines Todesurtheils besassen. Aber es ist sicher, dass der grösste Theil dieser Bestimmungen noch während der Unabhängigkeit in Kraft waren und in den seltenen Fällen der Verurtheilung geübt wurden (a. a O., S. 104)

ZWEITER ABSCHNITT.

Organisation der Gerichts- und Stadtbehörden.

ERSTES CAPITEL.

Unterrichtswesen.

Um die Organisation der jüdischen Obrigkeit in der thalmudischen Zeit zu verstehen, muss man zuerst den intellectuellen Zustand der Nation kennen. Die Juden zeichneten sich vor allen Nationen durch ihre Gesetzgebung über den Volksunterricht aus, welche Gesetzgebung ihre Basis in der Bibel hat und sich nach und nach entwickelte, bis sie zur thalmudischen Zeit zu einer Höhe gelangte, die der besten modernen Unterrichtsgesetzgebung gleichkommt.

Nach der Gemara sagte Rab Judah im Namen von Rab: „Gesegnet sei das Andenken des Josua, Sohn des Gamala, denn ohne ihn würde der Unterricht in Israel verloren gegangen sein. Im Anfange (zur biblischen Zeit) gab es ein mosaisches Gesetz über den obligatorischen Unterricht, das den Vater zwang, seine Kinder zu unterrichten, aber die Waise war des Unterrichts beraubt. Um diesem Uebel abzuhelfen, wurden durch das rabbinische Gesetz Schulen für die Kinder in Jerusalem errichtet. Dieses Gesetz war noch unvollkommen, denn die Kinder aus der Provinz konnten nur davon profitiren, wenn sie einen Vater hatten, denn die Väter führten sie nach Jerusalem in die öffentlichen Schulen; indessen waren die Waisen aus der Provinz noch immer

des Unterrichts beraubt. Die Rabbinen gaben daher ein neues Gesetz, das Schulen in jeder Pelek (Hyparchie, nach Raschi) errichtete, und die Kinder begannen sie im Alter von sechszehn oder siebenzehn Jahren zu frequentiren. Aber manchmal verliessen die schon grossen Schüler bei der geringsten Unzufriedenheit die Schule, und die Kinder der kleinen Städte hatten überhaupt keinen Unterricht. Josua, Sohn des Gamala, erliess also, um allen diesen Uebeln abzuhelfen, ein neues Gesetz über den obligatorischen Unterricht. Nach seiner Bestimmung ist jede Medinah (District) und selbst jede Stadt oder Dorf zur Errichtung öffentlicher Schulen verpflichtet und die Kinder haben dieselbe vom sechsten oder siebenten Jahre an zu besuchen. Rab sagte zu dem Communallehrer Rab Samuel, Sohn des Schilath: „Wenn man in deine Schule ein Kind von weniger als sechs Jahren bringt, so nimm es nicht auf; aber vom sechsten Jahre an nehme es auf und belade es wie man einen Ochsen belädt. Wenn du glaubst ein Kind schlagen zu sollen, so thue es nur sanft, ohne ihm wehe zu thun. Beunruhige dich nicht, wenn es nichts lernen will. Man muss es nicht zu sehr schlagen, um es zum Lernen zu zwingen, noch es aus der Schule weisen. Lasse es bei den anderen fleissigen Kindern sitzen und es wird schliesslich dem guten Beispiele folgen.“ Rabba sagte: „Einst führte man die Kinder der kleinen Städte in die grossen, um sie die öffentlichen Schulen besuchen zu lassen. Seit dem Gesetze des Josua ben Gamala, der Schulen in allen Städten errichtete, führt man die Kinder nicht mehr aus einer Stadt in die andere, und die Familienväter jeder Stadt oder jedes Dorfes können die Gründung einer Schule verlangen. Aber man kann die Kinder von einem Stadtviertel in's andere führen, und die Familienväter können nicht verlangen, dass man einen Lehrer in ihrem Viertel bestelle. Wenn ein Fluss die Viertel von einander trennt, so kann man die Kinder nicht den Fluss passiren lassen; dann hat man einen Lehrer für jedes Viertel zu ernennen. Wenn aber eine solide Brücke vorhanden ist, so kann man die Kinder den Fluss überschreiten lassen; wenn aber nur ein Brett darüber gelegt ist, so darf man sie nicht darüber gehen lassen und man muss auf jeder Seite des Flusses eine Schule errichten.“

„Rabba sagte ferner: „Ein Communallehrer darf bis zu fünfundzwanzig Kinder aufnehmen; wenn fünfzig Kinder in der Stadt sind, so muss man zwei Lehrer ernennen. Wenn vierzig vorhanden sind, so soll sich der Lehrer einen Repetenten beigesellen; die Stadt, und nicht der Lehrer, hat den Repetenten zu bezahlen."

„Rabba sagte ferner: „Wenn ein Lehrer unterrichtet, und man findet einen anderen, welcher besser unterrichtet, so setzt man den ersteren nicht ab; denn man könnte in seinem Eifer erschlaffen, wenn man seiner Stelle nicht sicher wäre." *) Rab Dime von Nehardea sagte, dass im Gegentheil diese Befürchtung die Lehrer zu grösserem Eifer ansporne.

„Wenn man zwischen zwei Lehrern zu wählen hat, von denen der eine tüchtiger in der h. Schrift als der andere ist, während dieser mehr darauf achtet, dass die Kinder sich nicht in der Aussprache oder dem genauen Sinne eines jeden Wortes irren, so zieht man den ersteren vor; denn das Kind wird sich schliesslich allein corrigiren. Rab Dime von Nehardea sagte im Gegentheil, dass man den letzteren vorziehe." (Baba bathra, 21).

Es gab auch Lehrer, die nicht von der Gemeinde ernannt waren und ihren Unterhalt durch Unterrichtsertheilung gewannen; denn Rab Joseph sagte: „Rab Huna, der die Behauptung aufstellte, dass ein Müller (oder ein anderer Professionist) seinen Nachbar verhindern kann, in seiner Strasse das gleiche Gewerbe auszuüben, macht eine Ausnahme für den Kinderlehrer, weil gesagt ist: Seit Esra (nach der Rückkehr aus Babylonien) erlaubte das Gesetz einem Lehrer, sich neben einem andern Lehrer zu etabliren." — „Ist nicht zu befürchten, dass er in seinem Eifer nachlasse, wenn man ihm Concurrenz macht? — Im Gegentheil, der Wetteifer wird sein Wissen und seinen Eifer vergrössern" (Baba bathra, 21 und 22).

Die Erwachsenen versammelten sich des Abends nach beendigter Arbeit, ebenso an den Sabbath- und Festtagen in den Gemeinde- oder Schulhäusern, um zu studieren; Montags und Don-

---

*) Raschi interpretirt dies anders.

nerstags gingen sie Morgens, um die Vorlesung der Bibel zu hören. Jede Gemeinde musste mindestens eine Bibel kaufen, damit Jedermann davon profitiren konnte (Thossephtha Baba Mezia, Perek XI).

Alle diese und viele andere Bestimmungen bewirkten vortreffliche Resultate; der Unterricht war ausserordentlich verbreitet in Israel. Man fand einfache Arbeiter aus dem niederen Volke, welche die Bibel fast ganz auswendig konnten. Ein Christ fragte den Rabbi Ismael: „Warum steht geschrieben „Und der Ewige liess regnen auf Sodom . . . vom Ewigen"" (Genesis XIX, 24). Ein Tüncher, der dabei war, antwortete an Stelle des Rabbi Ismael dem Fragenden, (welcher aus dieser Stelle schliessen wollte, dass es einen Gott Vater und einen Gott Sohn gebe), dass man diesen Schluss nicht aus der Schrift ziehen könne; die Syntax der hebräischen Sprache erlaube das Substantiv zu wiederholen, anstatt ein Pronomen anzuwenden; denn es stehe geschrieben: „Lemech sagte zu seinen Weibern: Weiber Lemech's vernehmet meine Rede" (Genesis IV, 23), anstatt zu sagen: „*meine* Frauen, vernehmet meine Rede." (Sanhedrin, 38a). Dies beweist, dass der Tüncher nicht allein die Geschichte Lemech's, sondern sogar die Worte der Bibel kannte. Derartige Beispiele finden sich häufig im Thalmud.

ZWEITES CAPITEL.

Richter und Gerichtshöfe.

Aus Vorstehendem lernen wir die Mischnah verstehen, die verlangt, dass jede Stadt von hundert und zwanzig Einwohnern einen Gerichtshof von drei und zwanzig Mitgliedern habe (Sanhedrin 2), und wir begreifen nun auch den Ausspruch des Rab Aha bar Ika: „Man hat die Zahl von *dreien* obligatorisch gemacht, denn unter dreien wird wenigstens einer die Civilgesetze kennen (Sanhedrin 3). Man muss hierbei wohl berücksichtigen, dass, um Richter in Israel zu sein, man sehr ausgebreitete Kenntnisse besitzen musste. Man musste nicht nur den Pentateuch

und die von Rabbi Judah redigirte Mischnah, sondern auch die Beraitha des Rabbi Hija und Rabbi Oschia, und später auch noch die Rechtssprüche des Rab und Samuel und aller berühmten Rechtslehrer kennen, welche alle nicht niedergeschrieben waren, und welche in den Schulen der Erwachsenen und in den Akademien gelernt wurden. Jedermann kannte die Bibel, denn die Mischnah sagt: „Wenn der Aelteste lehrt, was dem Worte des Pentateuchs widerspricht, . . . so wird er nicht verurtheilt, denn Jeder kennt das biblische Gesetz und der Aelteste kann Niemand täuschen“ (Sanhedrin 88). Die Richter mussten ausserdem die Mischnah, die Beraitha und die Rechtssprüche der berühmten Rechtslehrer kennen, denn es heisst in der Gemara: „Ein Urtheil, das den bestimmten Worten einer Mischnah widerspricht, ist ungiltig . . . ein Urtheil, das den bestimmten Worten einer Beraitha des Rabbi Hija und des Rabbi Oschia widerspricht, ist gleichfalls ungiltig; . . . selbst ein Urtheil, das den bestimmten Worten Rab's oder Samuel's, oder selbst Rabbina's oder Rab Asche's widerspricht, ist ungiltig.“ (Sanhedrin 33). Man muss also wohl annehmen, dass die Gesetzeskunde in Israel sehr verbreitet war, da die drei und zwanzig Richter, welche in jeder Stadt von hundert und zwanzig Einwohnern bestellt wurden, Gefahr liefen, die Partei entschädigen zu müssen, welche sie irrthümlich verurtheilt hatten, wenn sie kein Diplom besassen. Nun waren aber diese Diplome, wenigstens seit der Zerstörung Jerusalems, sehr selten *), berühmte Gelehrte, wie Sumkhus, Simon ben Nanas, Simon ben Asai, Samuel, besassen keines.

Uebrigens haben wir noch andere Beweise, dass die Richter alle gelehrte Männer waren **). Jedoch konnten sie, unerachtet

---

*) Vor der Zerstörung Jerusalems waren die Diplome wahrscheinlich häufig, denn in jeder Stadt war ein Gerichtshof, der zum Tode verurtheilen konnte, wozu ein nicht diplomirter Richter nicht berechtigt war, da er nicht einmal zu einer Geldbusse verurtheilen durfte.

**) Rabba setzte voraus, dass ein Processführender, ein gewisser Ronja, ein einfacher Gärtner, der seinen Lebensunterhalt durch die Besorgung der Pflanzen Anderer gewann, die in der Mischnah

ihres Wissens, nur Civilprocesse entscheiden; sie konnten keine Geldstrafe, und also noch viel weniger körperliche Strafen verhängen, wenn sie kein Diplom besassen.

Das Diplom verlieh dem Candidaten den Titel *Rabbi* und die Autorisation zur Entscheidung von Processen, welche die Verurtheilung zu einer Geldbusse herbeiführen konnten. Man bedurfte dreier competenten Personen zur Ertheilung dieses Diploms (Sanhedrin 13). Dieses Diplom entband ausserdem den Richter von der Verpflichtung zur Entschädigung der Partei, wenn er gegen sie ein irriges Urtheil erlassen hatte (Sanhedrin 4). Zuweilen ertheilte man Diplome auf Zeit oder für gewisse Gegenden (daselbst).

Die Gerichtshöfe wurden übrigens durch allgemeine Abstimmung gewählt. Die Bewohner jeder Stadt ernannten in dieser Weise die Richter und die Gerichtshöfe aus der Zahl der Weisen, Bescheidenen und Angesehenen (Sanhedrin 88); das Sanhedrin zu Jerusalem mit einundsiebenzig Mitgliedern bestätigte die Autorität der Provinzial-Gerichtshöfe (Sanhedrin 2). In Jerusalem selbst gab es drei Sanhedrins: das erste, aus dreiundzwanzig Mitgliedern bestehend, entnahm diese den verschiedenen Provincial-Sanhedrins;

---

angeführten Meinungen des Rabbi Josse und seiner Gegner, sowie des Rab Huna und seines Gegners über den betreffenden Fall gekannt habe (s. meine Uebersetzung von Baba bathra, fol. 5). Die Gemara sagt, dass man in einem gewissen zweifelhaften Falle sich nicht zu zahlen beeilt, denn man denkt, „wer sagt mir, dass unsere *Rabbinen* mich verurtheilen werden?“ (A. a. O., fol. 5b): man wendet das Wort *Rabbinen* für *Richter* an. Ein einfacher Processführender citirt sogar die Worte einer Mischnah, da er sich in seinem Falle in entgegengesetztem Sinne ausdrücken sollte (a. a. O. fol. 30b); man wusste eben die Mischnah wie die Bibel auswendig. Rab Dime sagt, dass nicht zu befürchten ist, dass die Schrift einem Gerichte vorgelegt werde, das gewisse Gesetze nicht kenne; alle Richter kennen die Gesetze (a. a. O. fol. 138b).

Wenn die Gemara die Frage discutirt, ob Ignoranten Civilprocesse entscheiden dürfen (Sanhedrin 3), so geschieht es eben, wie die Gemara oft über Fragen discutirt, die sich wohl selten bieten, wie sie z. B. über die Gibeoniten, deren es zur Zeit der Gemara kaum mehr gab, discutirt.

die ebenfalls dreiundzwanzig Mitglieder des zweiten wurden dem ersten entnommen; das dritte endlich, mit einundsiebenzig Mitgliedern, die höchste Autorität der Nation, ergänzte sich aus Mitgliedern des zweiten.

Alle diese Richter (mit Ausnahme derer von Jerusalem) empfingen weder von der Stadt noch den Parteien eine Belohnung; sie beschäftigten sich nach ihrer Ernennung nach wie vor mit ihren Berufsarbeiten, die einen auf dem Felde als einfache Landleute, die anderen als Schuhmacher, Schmiede etc. Montags und Donnerstags waren die Richter permanent bei Gericht, wo sie die Parteien erwarteten; an anderen Tagen gingen sie nur, wenn es durchaus nöthig war, dahin (Sanhedrin 8); denn an jenen zwei Wochentagen kam Jedermann in die Stadt, um die Vorlesung des Pentateuchs zu hören, und diese Gelegenheit wurde zur Processverhandlung benützt. Wenn die Parteien einen Richter von seiner Landarbeit nehmen wollten, so konnte er verlangen, dass sie ihm einen Stellvertreter für die Dauer seiner Abwesenheit stellen sollten, mehr aber konnte er von ihnen nicht verlangen. Die richterlichen Functionen waren also rein Ehrensache, die man wie eine religiöse Pflicht erfüllte, denn Rechtsprechen galt als eine *Mizwa* (gute Handlung).

Es gab ausserdem zahlreiche, von berühmten Gelehrten geleitete Akademien, die gleichzeitig ebenso viele Tribunale bildeten (Sanhedrin 88). Diese akademischen Gerichtshöfe hatten mehr moralische Autorität und flössten grösseres Vertrauen als die anderen ein (a. a. O.)

Die städtischen Gerichtshöfe beschäftigten sich übrigens nicht allein mit der Justiz, sondern auch mit allen öffentlichen oder Privatangelegenheiten, die in den Bereich der Verwaltung und der Polizei gehören. Sie inspicirten die Häuser wegen der öffentlichen Sicherheit, und die Maasse, indem sie oft neue anfertigen liessen, und die alten siegelten, damit man wisse, dass sie von ihnen verificirt seien; sie beschäftigten sich mit der öffentlichen Wohlthätigkeit, den Schulen, den Befestigungen der Städte, mit der Vertheilung der Steuern u. s. w., u. s. w.

Das Verfahren war sehr einfach. Man hörte die Parteien, liess sie dann hinausgehen, um zu berathen, und hierauf zur Urtheilsverkündigung wieder eintreten. Bemerkenswerth ist, dass die Richter verbunden waren, den Parteien die Urtheilsgründe mitzutheilen (Sanhedrin 31).

Das grosse Sanhedrin (mit einundsiebenzig Mitgliedern) zu Jerusalem hatte auch eine politische Rolle. Es konnte den Krieg erklären, die Gerichtshöfe der anderen Städte bestellen u. s. w. (Sanhedrin 2). Um eine peinliche Sache zu richten, musste ein Tribunal aus dreiundzwanzig, für einen Civilprocess aus drei Richtern bestehen.

DRITTER ABSCHNITT.

Die Grundsätze meiner Uebersetzung.

Die Grundsätze, die mich bei meiner thalmudischen Uebersetzung geleitet, sind folgende:

ERSTES CAPITEL.

Werth der thalmudischen Gesetzgebung.

Man betrachtet gewöhnlich den Thalmud als ein Werk, das den um mehrere Jahrhunderte älteren antiken Büchern bedeutend nachstehe, weil unter seinen Autoren sich keine befinden, die das Renommée und die universelle Berühmtheit eines jener grossen antiken Gesetzgeber, deren Namen von der ganzen Welt gekannt und berühmt sind, erlangt haben; weil der Thalmud Ideen und Meinungen enthält, welche die moderne Civilisation nicht mehr acceptiren kann; weil er endlich das Werk der Pharisäer ist. Ich lasse den letzteren Vorwurf bei Seite und spreche von den anderen. Die berühmtesten heidnischen Gesetzgeber haben ebenfalls Gesetze und Gebräuche eingeführt, welche von der modernen Civilisation nicht mehr acceptirt werden können. Wir wollen unsere schwächlichen Kinder nicht mehr gleich nach der Geburt tödten, wollen unsere Kinder nicht mehr wie in Sparta zum Diebstahl anleiten; unsere Lehrer unterrichten sie in viel nützlicheren und moralischeren Dingen, und unsere Diebe lernen ihr Geschäft ganz allein.

Wir wollen unsere Sünden nicht mehr durch das Blut der Stiere und der Widder sühnen, so lange der Messias nicht ge-

kommen ist, noch barfuss die heiligen Stätten betreten u. s. w. Aber alle diese Dinge sind zu fern von uns, sie finden nicht einen einzigen Anhänger mehr in der modernen Gesellschaft und sind uns daher gänzlich gleichgiltig geworden. Die im Thalmud erwähnten Ansichten und Gebräuche finden noch Anhänger und Vertheidiger, und sind daher ihren Gegnern weniger gleichgiltig. Der Vorwurf, den man dem Thalmud macht, hat also nur den Umstand zum Motiv, dass seine Ideen uns nicht so ferne liegen, als die jener älteren Bücher.

Ich habe im Gegentheil gedacht, dass, da die Menschheit fortwährend fortschreitet, und der Rückgang, den man manchmal beobachtet, immer nur vorübergehend ist, die thalmudische Epoche der um fünfzehn Jahrhunderte älteren biblischen Epoche sehr überlegen sein müsse. Ich habe nie Diejenigen begriffen, die den Thalmud erniedrigen und nur die mosaische Gesetzgebung preisen, die alle Nationen erleuchtet hat und die eigene ausgenommen haben soll. Was würde man zu einem französischen Gesetzgeber sagen, dessen Codex das Glück der ganzen Welt wäre und Frankreichs Verfall zur Folge hätte? Ich dachte also, dass es für Moses ruhmreicher war, das Glück des Menschengeschlechtes im Auge, auch an seine eigene Nation gedacht und ihr eine Basis gegeben zu haben, auf welcher sie sich dem Fortschritte der Menschheit entsprechend entwickeln und, wie in der thalmudischen Zeit, eine Gesetzgebung sich schaffen konnte, die, vom moralischen und menschlichen Standpunkte aus, der der Nachbarvölker ebenso überlegen war, wie der mosaische Codex, ihre Basis, der Basis der heidnischen Gesetze überlegen war. Ich dachte auch, dass zur thalmudischen Zeit die Juden in den glücklichsten Umständen für ihre Entwicklung und den Fortschritt ihrer Civilisation sich befanden, wie man sie in gleicher Weise bei keinem Volke des Alterthums oder des Mittelalters, noch bei den Juden selbst in anderen Epochen ihrer Geschichte findet. In der That, da die Juden eine sehr weit verbreitete Schulbildung besassen, viel verbreiteter als bei den anderen zeitgenössischen Nationen, und dieselbe auf dem Monotheismus und dem mosaischen Gesetze basirte, participirten sie auch an jeglicher Civilisation der

anderen Völker, unter welchen ihre verschiedenen Gemeinden zerstreut lebten; die Gemeinden versammelten sich dreimal des Jahres zur Wallfahrtszeit in Jerusalem, und dadurch verbreiteten sich Fortschritt und Civilisation in der ganzen Nation. Zur Zeit, da die Juden auf dem Punkte standen, die letzten Spuren nationaler Unabhängigkeit zu verlieren, war Jerusalem die *einzige* Stadt, wo alle Sprachen der Welt gesprochen wurden (Apostelgeschichte).

ZWEITES CAPITEL.

Die Mischnah, die Gemara, die Commentare.

Wer sich mit dem Thalmud beschäftigt, trennt die Mischnah nicht von der Gemara, noch diese beiden Texte von ihren Commentaren, Raschi, den Thosephoth u. s. w. So habe ich ihn auch in meiner Jugend studirt. Später dachte ich wohl, dass man sie nach den verschiedenen Zeiten trennen müsse. Die Autoren der Mischnah lebten zu einer Zeit, da die Nation noch mehr oder weniger unabhängig war, da die Juden noch Freunde und selbst Verbündete unter den Nationen besassen, da sie für den Monotheismus und ihre nationalen Ideen eine sehr thätige und glückliche Propaganda entwickelten. Jesus sagte, dass die Pharisäer „Land und Wasser umziehen, um einen Proselyten zu machen.“ Das sind jene unzähligen, von Millionen Juden bekehrten Proselyten, aus welchen Monotheisten und rechtschaffene Menschen *(ger thoschab)* gemacht wurde (Sanhedrin 56), ohne dass ihnen die Beobachtung der jüdischen National-Gebräuche auferlegt worden wäre (Josephus erzählt, dass der Jude, der einen heidnischen König bekehrte, ihm von der Bescheidung abrieth). Das sind die unzähligen jüdischen Apostel, die, von den Autoren der sibyllinischen Bücher *) an, die

*) Die sibyllinischen Bücher, von der Kirche hoch geschätzt, sind nach Ewald vor Jesus Christus von Juden zur Verbreitung des Monotheismus verfasste Werke. Rab Joseph und Rab Asche wunderten sich, dass es in gewissen Städten keine Proselyten gab (Berakhoth, 17b); Rabbi Eleasar und Rabbi Johanan behaupteten, dass Gott die Juden zerstreut habe, um die Heiden zu bekehren (Pesahim 87b).

thätigste Propaganda entfaltend, schliesslich die Welt bekehrt hatten, so dass die zwölf Apostel nur vor Convertiten predigten. Andernfalls würde es diesen zwölf Männern oder vielmehr dem dreizehnten allein, nie gelungen sein, die heidnische Welt so schnell zur Verlassung ihrer hundertjährigen Religion zu bringen.

Durch all diese Umstände gab es zur Zeit der Mischnah nur wenig religiösen Hass und die Juden zeichneten sich durch ihre Toleranz und ihre Sympathie für alle Nationen aus. All das änderte sich zur Zeit der Gemara, die drei bis vierhundert Jahre nach der Mischnah redigirt wurde. Man besass noch die traditionelle Sympathie und Toleranz, aber man hatte durch religiöse Verfolgungen gelitten. Jerusalem war zerstört; ein gemeinschaftliches Centrum, durch welches die verschiedenen Judengemeinden an allen durch andere Völker veranlassten Fortschritten theilnehmend, daraus Gemeingut der Nation machen konnte, existirte nicht mehr.

Man wird in meiner Uebersetzung der Tractate Jebamoth, Gitin, Kiduschin u. s. w. die neuen Ideen finden, die sich bei den Juden zur Zeit der Gemara verbreiteten, zur mischnischen Zeit aber noch unbekannt waren. Hierher sind zu zählen die Ideen über die Sclaven, die Proselyten, die Idee von der Erbsünde etc. etc. Was endlich die Commentatoren, Raschi u. A. anbelangt, so lebten sie zur Zeit der Kreuzzüge und der Religionskriege, und ist es unnöthig, die Unterschiede zwischen dieser und der thalmudischen Zeit auseinander zu setzen.

Nun haben aber Mischnah und Gemara das Schicksal aller Bücher, des alten und des neuen Testamentes, erfahren. Der Thalmud ist von den späteren Commentatoren nach den Ideen ihrer Zeit verstanden worden. In unserm Jahrhunderte suchen die Kritiker die erwähnten Bücher nach den Ideen, wie sie zur Zeit ihrer Autoren herrschten, zu begreifen. Ich habe also gesucht, dieses Verfahren auf die Mischnah und Gemara anzuwenden, und sind die Stellen zahlreich, wo die Kritik mich zu einer von der der Commentatoren abweichenden Auffassung führte.

DRITTES CAPITEL.

Der Derasch oder die biblischen Gesetzesableitungen.

Die Gemara will, wie es auch die Mischnah zuweilen thut, immer aus der Bibel die Gesetze und Rechtssprüche ableiten und findet fast immer Mittel, sie an einen Schriftvers anzuknüpfen. Diese Anknüpfungen habe ich *nicht* übersetzt und zwar aus folgenden drei Gründen:

a) Heut zu Tage ist allgemein anerkannt, dass diese biblischen Deductionen, welche man *Derasch* (thalmudische Exegese) genannt hat, nur *Asmakhtha*, einfache Anknüpfungen, sind, welche Idee übrigens schon von den bekanntesten Commentatoren, wie die Thosephoth, an gewissen Stellen ausgesprochen worden, und vielleicht zuerst durch Maimonides auf alle Deductionen der Gemara ausgedehnt wurde, welche er als einfache Anknüpfungen betrachtet. (Hilkhuth ischuth, Perek 1; vergl. Theschuboth ha-Rambam).

b) Die Discussionen darüber, an welchen Vers oder welches Wort gewisse legale Dispositionen anzuknüpfen seien, sind oft sehr lang, so dass der Leser mehrere Seiten zu durchgehen hat, ehe er eine Zeile findet, die eine ihn allein interessirende legale Disposition enthält.

c) Der *Derasch* ist eine sehr interessante Erscheinung. Verschiedene Gelehrte haben sich damit beschäftigt, unter Anderen der berühmte Dr. A. Geiger. Vielleicht werde ich später einmal versuchen, unter Zuhilfenahme der von Anderen bereits gemachten Untersuchungen, den Ursprung, die Entwickelung und Vortheile, sogar die Nothwendigkeit dieser Exegese zu studieren. Für den Augenblick will ich nur einen Nachtheil erwähnen, welchen sie für alle Thalmudstudierenden gehabt hat und noch hat. Die Commentatoren des Mittelalters und ihre Nachfolger betrachteten die soeben besprochenen biblischen Deductionen als die wahren und einzigen Motive der gesetzlichen Bestimmungen des Thalmuds, was oft die Ursache der Unkenntniss der wahren Motive der Gesetze und des Geistes der Gesetzgebung wurde. Nur ein einziges Beispiel hiervon. Nach dem mosaischen Gesetze wurde man durch

das Gehen über ein Grab unrein, d. h. unfähig, ohne vorherige Reinigung, gewisse religiöse Acte auszuüben. Nun wurden die Beerdigungen aber nicht immer in von Mauern umgebenen Friedhöfen vorgenommen, sondern die Todten wurden oft an der Stelle selbst, wo sie zu leben aufgehört, beerdigt, besonders wenn sie ausserhalb der Städte oder Dörfer gefunden wurden. Die Juden beerdigten sie niemals auf öffentlichen Strassen, ausserdem markirten sie die Gräber durch ein, *zion* genanntes, Zeichen. Die Heiden thaten dies nicht. Hieraus resultirte, dass zu einer Zeit, wo die Juden überall von Heiden umgeben waren, jene die Reinheitsgesetze bezüglich der heidnischen Leichen, deren Gräber sie nicht erkennen konnten, nicht beobachten konnten, und man glaubte nun schliesslich, dass diese Gräber nicht verunreinigten. Man hatte also eine Tradition, die sich durch die Umstände, welche ich soeben besprochen habe, entwickelt hatte, wonach das Grab eines Heiden nicht verunreinigte. Diese Tradition wurde nach thalmudischem Brauche an ein Wort der Bibel angeknüpft. Die Schrift sagt, duss ein *adam*, ein Mensch, der stirbt, verunreinigt . . . Dieses Wort *adam*, sagte man, ist nur auf die Juden anzuwenden. Diese Stelle ist durch gewisse Commentatoren falsch verstanden und noch im letzten Jahrhunderte durch die Feinde des Judenthums incriminirt worden. *) Die einen wie die anderen haben sich nicht gefragt, wie die Juden mehrere Jahrhunderte unter den Heiden hätten leben können, wenn sie die Reinheitsgesetze auf die nicht bezeichneten heidnischen Gräber angewandt hätten **) Sie wussten nicht, dass die fragliche Stelle

---

*) Man beachtete nicht, dass das Wort *isch*, Mensch, ebenfalls die Heiden gelegentlich einer anderen Unreinheit ausschliesst (Nidah 34a). Aber dasselbe Wort *isch* wird auf die Heiden bezüglich der Opfer und Gelübde, welche sie für den jüdischen Tempel bringen, angewandt (Menahoth 73; Erakhin 5 b).

**) Dies ist der Grund, weshalb keines der biblischen Gesetze über die Unreinheit auf die Heiden angewandt wurde, die durch das mosaische Gesetz immer als rein betrachtet wurden. (s. Nidah 34 a; Thosephoth, Artikel Wesobo tame; s. gleich. Tractat, 56 b und 69 b). Ich werde anderswo erklären, warum ich hier den Ausdruck *mosaisches Gesetz* anwende.

erst gefunden wurde, nachdem die Juden während Jahrhunderten sich gewöhnt hatten, das Reinheitsgesetz nicht auf die heidnischen Gräber anzuwenden. So wurde auch die Stelle des Hohenliedes, welche den Juden die Auflehnung gegen die Heiden verbot (Khethuboth 111a), erst nach der letzten Empörung des Bar Khokhba, aufgefunden, als jede Insurrection unmöglich geworden, und die Gelehrten nur versuchen konnten, die Aufregung der Ungeduldigen zu dämpfen, um sie von jeder kriegerischen Velleität abzubringen.

Ich glaubte also, das einzige Mittel, die Motive der rabbinischen Gesetze und den Geist der thalmudischen Gesetzgebung zu studieren, sei, die biblischen Ableitungen bei Seite zu lassen, und die wirklichen Motive in dem allgemeinen Geiste der thalmudischen Gesetzgebung zu suchen, in den Verhältnissen der thalmudischen Zeit und in den zu dieser Zeit unter den Juden und in der Welt herrschenden Ideen.

VIERTER ABSCHNITT.

Der Tractat Baba Kama.

ERSTES CAPITEL.

Vergleichung der thalmudischen Gesetze mit den Gesetzen und Gebräuchen der asiatischen Heiden.

Es gibt eine ziemlich grosse Zahl von Gesetzen und Gebräuchen der asiatischen Völker aus der biblischen und der thalmudischen Zeit, welche mit den Gesetzen des Thalmuds verglichen werden müssen, um die unterscheidenden Merkmale dieser letzteren besser zu kennen. Ich beabsichtige sie an anderer Stelle vollständig aufzuzählen. Hier will ich nur von denjenigen sprechen, welche mit den thalmudischen Vorschriften des Tractats *Baba Kama* correspondiren. Ich beginne mit dem *Principe der Solidarität* in Civilsachen, welche bei den Juden zugelassen, ihren heidnischen Nachbarn aber unbekannt war. Ich meine dasjenige Princip, nach welchem jeder Israelite die Verpflichtung hatte, seine Hausthiere und alle Gegenstände, die ihm gehörten, zu überwachen, damit sein Nächster keine Beschädigungen von ihnen erleide. Hatte er sich dieser Verpflichtung zur Ueberwachung nicht gefügt, so war er für die Beschädigung ebenso verantwortlich, wie wenn er sie selbst veranlasst hätte. Dieses Princip war den asiatischen Heiden, nicht nur zur biblischen sondern auch zur thalmudischen Zeit, unbekannt. Wenn zum Beispiele die Thiere eines Individuums auf das Feld eines anderen gelaufen waren, um dasselbe zu beschädigen, so sprach das heidnische Gesetz den

Beklagten frei, indem es behauptete, es sei Sache des Eigenthümers des Feldes, es durch eine Hecke zu schützen. *)

---

*) Ich muss hier einem Einwande zuvorkommen, welchen man mir aus einer Stelle des Tractats *Baba Bathra* machen könnte, aus welcher geschlossen werden möchte, dass dieses Princip Gegenstand eines Rechtsstreites zwischen den jüdischen Gelehrten selbst gewesen wäre. Aber in dieser Stelle trieben die Gelehrten das Princip so weit, dass sie den Landwirthen den Gebrauch ihrer eigenen Felder untersagten und verlangten, dass diese selbst Schaden erleiden, um anderen keinen zuzufügen; Rabbi Jossi wollte das Princip nicht so weit treiben. (S. Baba bathra, Mischnah fol. 25 b, und Gemara fol. 18 b). Es handelte sich nämlich um Folgendes: Die Felder zweier Leute stossen an einander; der eine hat Bäume auf seinem Felde gepflanzt, und der andere in dem seinigen einen Brunnen gegraben. Man nahm an, dass der Brunnen 25 Ellen vom Baume entfernt sein müsse, damit die Wurzeln nicht die Festigkeit seiner Wände erschüttern könnten. Wenn sich der Brunnen näher beim Baume befindet, so sagen die Gelehrten in der Mischnah: Wenn der Baum erst nach der Brunnenbohrung gepflanzt wurde, so ist er wieder zu entwurzeln, aber der Nachbar hat den Werth des Baumes zu ersetzen. Rabbi Jossi sagt, dass der Besitzer des Baumes nicht gezwungen werden könne ihn zu entfernen.

Noch einem anderen Einwande, welchen man mir aus einer Stelle des jerusalemitischen Thalmuds machen könnte, will ich zuvorkommen. Es heisst da: Rabbi Hija las in einer Beraitha: Wenn der Ochs eines Heiden den eines anderen Heiden getödtet hat, und sie auch verlangen, nach den jüdischen Gesetzen gerichtet zu werden, (wonach man für den durch einen Ochsen *tham* *) angerichteten Schaden nur die Hälfte Ersatz leistet), so wird der Beklagte doch zur Zahlung des *ganzen* Schadens verurtheilt. Rabbi Abuhu sagte im Namen des Rabbi Johanan, *khedinehen,* man urtheilt nach ihren Gesetzen. (S. Tractat Baba Kama des Jerusalemitischen Thalmuds, 4. Perek). Man könnte daraus schliessen, dass das heidnische Gesetz in diesem Falle den Beklagten verurtheilte, weil er seinen Ochsen nicht überwacht hätte. Auf diesen Einwand erwidere ich, dass Rabbi Abuhu in Verkehr mit den Römern war und in grosser Gunst am kaiserlichen Hofe stand (s. Tractat Khethuboth fol. 16). Er dachte also augenscheinlich an die römischen zeitgenössischen Gesetze. Uebrigens hatte Rabbi Abuhu nicht das Richtige getroffen, als er der Entscheidung der Beraitha

---

*) **tham**, ein gutartiges Thier, das nur dies eine mal geschadet hat; **muad**, ein bösartiges Thier.

Die Beweise hierfür sind folgende:

1. Es ist sicher, dass viele biblische Gesetze von den Heiden gekannt und adoptirt waren, wie die Gebote des Dekalogs: „Du sollst nicht stehlen, du sollst nicht morden“ u. s. w. Indessen kann man fast immer erkennen, welche die durch die Schrift neu eingeführten Gesetze sind. Die Schrift beginnt nämlich mit den einleitenden Worten: „Und dies sind die Rechte, die du ihnen vorlegen sollst“ (Exodus XXI, 1), und spricht von zahlreichen Gesetzen, von welchen die einen ganz neu sind, wie die den Sklaven betreffenden, während andere zum mindesten eine neue Bestimmung enthalten, wie das den Todtschlag betreffende, in welchem es heisst, dass der Todtschläger getödtet werden soll, (was nicht neu ist), aber worin auch die Bestimmung bezüglich der Zufluchtsstädte sich befindet, welche neu ist. Eben auf die Stellen dieses Capitels (XXI, 33—36 und XXII, 4 und 5) sind alle die jüdischen Gesetze basirt, die sich auf dieses Solidaritätsprincip, wovon ich soeben gesprochen habe, beziehen. Es ist also ein neues Princip, den Hebräern eigen und den Heiden der biblischen Epoche unbekannt. Wenn diese Gesetze von den Heiden und Hebräern vor Moses gekannt und angenommen gewesen wären, so würde sie die Schrift nicht erwähnt haben. Mit Ausnahme der Vorschriften über Barmherzigkeit und Aufopferung gegen den Nächsten, welche von den Moralisten und Gesetzgebern beständig wiederholt werden, obgleich sie bekannt sind, und mit Ausnahme der Zehngebote, in welche die wesentlichsten Gesetze des Mosaismus aufgenommen wurden, ob sie neu

---

dieses Motiv unterlegte. Zunächst ist er, der Amoräer (der spätere Rechtslehrer) im Widerspruch mit dem Thanaiten (früheren Rechtslehrer) Rabbi Ismael, welcher will, dass der Heide, wenn er es verlangt, nach dem jüdischen Gesetze gerichtet werde (s. Siphri des Deuteronomium, Artikel waazave), und ist nicht einzusehen, warum man dem Heiden verweigern sollte, nach den jüdischen Gesetzen gerichtet zu werden. Endlich ist Rabbi Abuhu in Widerspruch mit der Beraitha, welche selbst zu ihrer Entscheidung ein anderes Motiv gibt; sie sagt, dass man zwischen einem *tham* und einem *muad* keinen Unterschied machen kann, wenn es sich um einen Heiden handelt (s. Thosephtha Baba Kama, 4. Perek). Den Grund hierfür habe ich in meiner Législation civile du Thalmud, Bd. II, S. 175 entwickelt.

oder alt waren, — hat die Bibel nur die neuen oder eine neue Bestimmung enthaltenden Gebote eingetragen. So spricht sie nicht von den Gesetzen über Ehe und Ehescheidung. Wenn wir die Ehescheidung nicht zufällig gelegentlich eines anderen Gesetzes (Deuteronomium XXIV, 1) erwähnt fänden, oder um den Priestern die Ehelichung einer Geschiedenen zu untersagen (Leviticus XXI, 7), so wüssten wir nicht, ob die Ehescheidung existirte. Weil sie nicht neu war, spricht die Schrift nicht davon; sie war bei den Heiden und Juden vor Moses zulässig.

2. Die Gemara erzählt Folgendes: Die Ziegen der Familie Tharbu verursachten den Feldern des Rab Joseph vielen Schaden. Dieser sagte daher zu Abaja: „Sage den Eigenthümern dieser Ziegen, dass sie dieselben einsperren.“ Abaja antwortete: „Es ist unnöthig hinzugehen, denn sie werden sagen, dass es deine Sache sei, eine Hecke um deine Felder zu machen.“ (Baba kama fol. 23). Dieser Tharbu würde sich auf das heidnische Gesetz berufen haben.*) (S. Bd. II, S. 92).

3. Eine Beraitha sagt, dass es erlaubt ist, sich gewissen Zöllnern zu entziehen, um die von ihnen verlangte Steuer nicht bezahlen zu müssen. Die Gemara fragt: „Wie kann die Beraitha es erlauben, haben wir denn nicht das Princip des Samuel, (welches kein Gelehrter in Israel je bestritten hat), wonach die heidnischen Landesgesetze für die im Lande wohnenden Israeliten obligatorisch sind? Man erwidert in derselben Gemara, dass die Beraitha von den Räubern spricht, welche sich für Zöllner ausgeben, ohne durch die heidnische Regierung dazu autorisirt zu sein (Baba kama 113). Die Mischnah sagt, dass, wenn der Ochs eines Juden den

---

) Man hat eingewendet, dass Abaja nicht von einem heidnischen Gesetze sprechen konnte, da die Gemara sich auf eine Bibelstelle beruft. Ich antworte, dass man in drei Stellen findet, dass die Gemara sich bei heidnischen Gesetzen auf die Bibel beruft. (S. meine Législation civile du Thalmud, Bd. IV, S. 178 und Bd. V, S. 103 und 120) Rabbinowicz.

---

*) Auf dieses Werk beziehen sich die Berufungen: Bd. I., II u. s. f.

eines Heiden tödtet, der Jude freigesprochen wird.*) Die Gemara citirt hier das Princip des Samuel nicht, und Rabbi Abuhu erklärt die Mischnah, indem er in emphatischer Sprache sagt, dass die Heiden die sieben Gebote nicht beobachten, d. h. die Gesetze der Justiz, weil sie das Solidaritätsprincip, wovon ich gesprochen habe, nicht zulassen, so dass das heidnische Gericht den Beklagten in einem solchen Falle freisprechen und dem Kläger sagen würde, es sei seine Sache, seinen Ochsen vor Unfällen zu schützen. Wenn also ein jüdisches Gericht den Beklagten in dem von der Mischnah angeführten Falle freispricht, so handelt es nach den Gesetzen des Landes und dem Principe des Samuel (Baba kama 38; Législation civile du Thalmud Bd. II, S. 174 und 175**).

Das mosaische Gesetz, das dem Finder eines Gegenstandes befiehlt, den Verlierer aufzusuchen und ihm denselben zurückzugeben, war gleichfalls ein neues Gesetz, welches von den Heiden Asiens selbst der thalmudischen Zeit nicht angenommen war. Dies

---

*) Dies ist übrigens die Meinung des Rabbi Meïr, während die anderen Gelehrten sagen, dass, wenn der Ochs eines Juden den eines *khuthi*, was hier Heide bedeutet, tödtet, der Jude verurtheilt wird, wie wenn sein Ochs den eines Israeliten getödtet hätte (s. Thosephtha Baba Kama, 4. Perek). Rabbi Meïr hatte seine Behauptung nicht aus Intoleranz aufgestellt, denn eben derselbe Rabbi Meïr sagte: „Selbst ein Heide, wenn er die Gesetze beobachtet, ist wie der Hohepriester, denn es steht geschrieben . . . , woraus hervorgeht, dass selbst ein Heide, wenn er die Gesetze beobachtet, durch sie leben wird wie der Hohepriester“, (Baba Kama 38), auch wenn er Heide bleibt.

**) Einer der Professoren des jüdischen Seminars von Berlin sagte mir, dass meine Erklärung nicht richtig sein kann, weil die Mischnah nicht von gewöhnlichen Heiden, sondern von Samaritanern spricht, die sie als Heiden betrachtet, da dieselbe Stelle sich im Tractat *Khuthim* findet, wo von Samaritanern die Rede ist. Ich antworte, dass man im Tractat *Abadim* sagt, dass man einen jüdischen Sklaven nicht auf dem Markte verkaufen durfte, woraus man keineswegs schliessen kann, dass diese Bestimmung sich ausschliesslich auf jüdische Sklaven beziehe. Denn im Tractat *Khethuboth* (fol. 100) wird gesagt, dass es den Juden verboten war, ihre heidnischen Sklaven auf dem Markte in öffentlicher Versteigerung zu verkaufen. (S. meine Législation civile, Bd. I, S. 290). Rabbinowicz.

geht aus der Beraitha hervor, welche sagt: „Früher (vor dem Verluste der nationalen Unabhängigkeit), veröffentlichte es der, welcher etwas gefunden hatte, an drei auf einander folgenden Festen in Jerusalem, (während der Feste pilgerte man dahin aus allen Ländern), damit der Verlierer es reclamiren könnte. Seit der Zerstörung des Tempels begnügte man sich mit der Bekanntmachung in den Synagogen und den öffentlichen Schulen. Später konnte man diese Bekanntmachungen nicht mehr erlassen, denn man fürchtete die Ansprüche der Heiden, welche die gefundenen Gegenstände wegnehmen wollten, um sie dem Könige zu geben." (Baba mezia 28, s. meine Uebersetzung dieses Tractats, Bd. III., S. 131). Augenscheinlich musste, wenn der König die gefundenen Sachen reclamiren konnte, das heidnische Gesetz den Verlierer seiner Rechte daran verlustig erklären. Ein Heide, welcher einen Juden eine Börse finden sah, sagte ihm, dass er sie behalten könnte, denn, fügte er hinzu, „wir sind keine Perser, welche die gefundenen Gegenstände wegnehmen, um sie dem Könige zu geben." (A. a. O.) Dieser Heide dachte gar nicht an den Verlierer der Börse. Im Tractat Berakhoth (fol. 60) heisst es ebenfalls, dass, wer etwas Verlorenes findet, zu erwarten hat, dass der König es wegnehme.

Aus dem Gesagten, wie aus vielen anderen thalmudischen Stellen geht hervor, dass, wenn ein Jude einen von einem Heiden verlorenen Gegenstand findet, er zur Rückgabe verpflichtet ist, besonders wenn das heidnische Landesgesetz die Rückgabe befiehlt, denn nach dem Principe des Samuel, das von allen Gelehrten des Thalmuds ohne Ausnahme angenommen ist, sind die heidnischen Gesetze eines Landes für die darin wohnenden Juden verbindlich. Eine Beraitha sagt, dass es verboten ist, wenn man einem Heiden *Terephah* (durch die jüdischen Gesetze verbotenes) Fleisch verkauft, ihn zu täuschen und glauben zu machen, dass das Fleisch *Koscher* ist (Holin, fol. 94b). Daraus geht hervor, das es verboten ist, einen Heiden zu täuschen und ihm das mindeste Unrecht zu thun, *tauth goj assur*, es ist verboten, einen Heiden zu täuschen.

ZWEITES CAPITEL.

Die thalmudischen Gesetze, betreffend die Heiden, deren Gesetze und Zeugenschaft.

Die in den Ländern der Heiden zerstreut lebenden Juden sollten, nach den Gelehrten des Thalmud, vor allem die Gesetze des Landes, in welchem sie wohnten, beobachten, und ihnen nie die Civilgesetze ihres eigenen Gesetzbuches entgegensetzen. Samuel sagt, dass in Persien die Verjährungsfrist (hasakah) für Immobilien vierzig Jahre sein soll, was nach Raschi's Interpretation heissen soll, „obgleich für die Juden aller Länder, (wo es ihnen erlaubt ist, die thalmudischen Gesetze zu befolgen), die Verjährungsfrist drei Jahre ist, soll sie für die persischen Juden vierzig Jahre sein, denn das persische Gesetz will es so.“ (S. Tractat Baba bathra, fol. 55a).

Hieraus ergibt sich, dass jedesmal, wenn das thalmudische Gesetz im Widerspruch mit dem Gesetze des Landes, welches die Juden bewohnen, sich befindet, diese durch den Thalmud selbst verpflichtet sind, das Landesgesetz zu befolgen. Die Civilgesetze des Thalmuds sollten nur auf die Beziehungen der Juden unter sich angewandt werden, weil die Juden überall gesetzlich ermächtigt waren, ihren eigenen Codex in den Processen, welche sie unter sich haben könnten, zu befolgen; hingegen war es ihnen nicht gestattet, gegen das Landesgesetz in ihren Beziehungen zu den Heiden oder zum Staate zu handeln, und folgegemäss ordnet der Thalmud für diese Fälle die Befolgung der Landesgesetze an.

Man hat schon gesehen, dass nach dem Thalmud die Juden verbunden sind, den Zöllnern die Steuern nach den Landesgesetzen zu bezahlen; dass sie verbunden sind, einen von einem Heiden verlorenen Gegenstand dem Eigenthümer zurück zu geben, besonders wenn das heidnische Landesgesetz es verlangt; dass es ihnen durch den Thalmud untersagt ist, den Heiden zu täuschen

oder ihm Unrecht zu thun, indem man gegen das Landesgesetz handelt. *)

Das durch ein heidnisches Gericht gegen einen Juden erlassene Urtheil musste von dem Juden als legal anerkannt werden. Noch mehr: wenn ein Heide vor einem heidnischen Gerichte gegen einen Juden processirt, und ein anderer Jude kann gegen seinen Glaubensgenossen zeugen, so verpflichtet ihn der Thalmud, sein Zeugniss vor dem heidnischen Gerichte abzulegen. Die Gemara glaubt indessen — ein trauriges Zeichen der Zeit — eine Ausnahme für den Fall machen zu müssen, wo das Gericht mit unwissenden Heiden besetzt ist, welche keine gesetzliche Autorität zum Erlasse eines gerichtlichen Urtheiles besitzen (s. Bd. II., S. 470.) **)

Wenn ein Heide mit einem anderen Heiden oder einem Juden vor einem jüdischen Gerichte erschienen, und Entscheidung nach dem heidnischen Landesgesetze anriefen, so sollten die jüdischen Richter das Urtheil nach dem heidnischen Gesetze erlassen. Dies geht aus folgender Stelle hervor: „Folgendes war Gebrauch des

---

*) Der Thalmud sagt: „Man begeht ein viel grösseres Verbrechen, wenn man einem Heiden Unrecht thut, als wenn man es einem Juden thut, denn in ersterem Falle hat man dadurch ausserdem ein Hilul haschem begangen, man hat das Judenthum in den Augen der Völker herabgewürdigt. (S. Thosephtha Baba kama, 10. Perek).

**) Die Gemara gibt ein sehr einfaches Beispiel: Der Heide behauptet, einem Juden Geld geliehen zu haben, dieser leugnet es; ein anderer Jude will sein Zeugniss zu Gunsten des Heiden abgeben. Da nur ein einziger Zeuge vorhanden ist, so kann das jüdische oder heidnische Gesetz nur die Eidesleistung dem Beklagten auferlegen. Wenn es sich um ein Be dvar, ein gesetzmässig autorisirtes Gericht handelt, so soll der Jude sein Zeugniss ablegen; wenn es sich aber um *megista,* unwissende und unberechtigte Richter, handelt, so soll der Zeuge nicht vor diesen erscheinen, denn sie könnten ungesetzlicher Weise den Beklagten zur Zahlung verurtheilen. Wenn sich aber zwei Juden finden, welche zu Gunsten des Heiden zeugen können, so sollen sie selbst vor dem *megista* Zeugenschaft leisten, denn wenn der jüdische Beklagte zur Zahlung verurtheilt wird, so ist die Verurtheilung gesetzlich.

Rabbi Ismael: Wenn zwei Personen vor ihm erschienen, die eine Jude und die andere Nichtjude, und verlangten Entscheidung ihres Rechtsstreites nach den jüdischen Gesetzen, so urtheilte er nach diesen Gesetzen; wenn sie aber die Entscheidung nach den heidnischen Gesetzen verlangten, so urtheilte er nach den heidnischen Gesetzen“ (s. Siphre zum Deuteronomium, Artikel wa-azave).

Die Zeugenschaft der Heiden war vor dem jüdischen Gerichte durchaus zulässig. Folgende Beweise sprechen hierfür.

1. Die Mischnah sagt: „Alle vor den heidnischen Gerichten ausgefertigten Urkunden sollen, obgleich die Zeugen, welche sie unterzeichneten, Heiden sind, als gesetzlich giltige Urkunden gelten, mit Ausnahme der Scheidebriefe und der Urkunden über die Freilassung von Sklaven. (Die Gelehrten fürchteten wahrscheinlich die Einmischung ihrer Feinde in so wichtige Angelegenheiten). Rabbi Simon sagte: Die Scheidebriefe sind ebenfalls giltig, wenn auch die Zeugen Heiden sind; man hat nur für den einen Fall eine Ausnahme gemacht, wo die Urkunden durch Heiden hedjot errichtet wurden, Ignoranten, welche keine gesetzmässige Berechtigung zur Errichtung von Urkunden besitzen.“ (S. Tractat Gitin, fol. 10b).

Die Gemara gibt den Grund an, warum die Mischnah die Legalität dieser Urkunden zulässt, indem sie nämlich die Worte Samuel's citirt, dass die heidnischen Gesetze des Landes für die dasselbe bewohnenden Juden obligatorisch sind. (L. c.)

In einer Beraitha heisst es: „Rabbi Eleasar bar Josse erzählt: Rabbi Simon sagte zu den anderen Gelehrten: Rabbi Akiba und seine Collegen stimmen darin überein, dass alle vor den Gerichten der Heiden errichteten und von heidnischen Zeugen unterzeichneten Urkunden sollen als legalen Werth besitzend betrachtet werden, sogar die Scheidebriefe; hingegen sind Rabbi Akiba und seine Collegen über den Fall nicht einig, wo die Urkunden durch Heiden hedjot, Ignoranten ohne gesetzliche Ermächtigung, aufgenommen worden.“ (S. Tractat Gitin, fol. 11).

Man sieht also, für die Zulassung der Zeugenschaft der Heiden erklären sich sowohl die Beraitha als auch die Mischnah,

die grösste Autorität in Israel, nach der Bibel, und von Rabbi Judah dem Heiligen redigirt; und kein Commentar, sei es Raschi oder die Thosephoth oder die Gemara selbst, (welche eigentlich nur ein vier- bis fünfhundert Jahre später redigirter Commentar ist), kann die klaren Worte der Mischnah abschwächen oder einschränken. Rabbi Simon, eine der grössten religiösen Celebritäten, weil ihm das Fundamentalbuch der Kabala, der *Sohar*, zugeschrieben wurde, will sogar, dass die heidnischen Richter und Zeugen in den wichtigsten Angelegenheiten, wie den Scheidebriefen, gesetzlich zugelassen werden. Viele im Thalmud nicht sehr bewanderte Leser werden erstaunt sein zu hören, dass ein Mann von so bedeutender Autorität, dass Rabbi Simon ben Jochai, fast ein Heiliger in Israel, von welchem man sagte, dass, wenn es nur einen *Zadik* in der ganzen Welt gäbe, er es wäre, und dem man den Sohar zuschrieb; dass dieser Mann, sage ich, gestattet habe, dass eine jüdische Ehe aufgelöst werden könne durch einen Scheidebrief, welcher, ohne Beiziehung eines Rabbiners oder eines jüdischen Zeugen oder Richters, durch heidnische Zeugen vor einem heidnischen Gerichte beurkundet worden.

2. Man nahm als allgemeine Regel an, dass, wenn Abaja nicht mit Rabba übereinstimmt, man die Meinung Rabba's, welcher eine grössere Autorität besass, adoptiren müsse; wenn Rabbi Meïr nicht mit Rabbi Josse übereinstimmt, Rabbi Josse's Meinung zu adoptiren sei. Nun lassen beide, Rabba und Rabbi Josse, zu, dass ein Jude, der alle religiösen Gesetze verletzt, aber rechtschaffen gegen seinen Nächsten ist und nie Jemand Unrecht gethan hat, fähig ist, Zeugniss vor Gericht mit gesetzlicher Giltigkeit abzulegen (Tractat Sanhedrin, fol. 27a). Man kann also daraus schliessen, dass der Heide, der nicht die Verpflichtung zur Befolgung der religiösen Vorschriften des Judenthums hat, als Zeuge vor einem jüdischen Gerichte zuzulassen ist, wenn dieser Heide rechtschaffen gegen seinen Nächsten ist und nie Jemand Unrecht gethan hat.

3. Die Mischnah sagt: „Wer zum Richteramt befähigt ist, ist als Zeuge zulässig; aber es gibt Personen, die als Zeugen zulässig, aber nicht zum Richteramt befähigt sind“ (Tractat Nidah,

fol. 49b). Denn von dem Mann, der Vertrauen in seine Unparteilichkeit als Richter einflösst, kann nicht die Deponirung eines falschen Zeugnisses vermuthet werden; während es wohl vorkommen kann, dass Jemand genug Vertrauen für sein Zeugniss, nicht aber für seine Unparteilichkeit einflösst. Nun haben wir oben gesehen, dass die Heiden als Richter zulässig waren, und dass ihren Urtheilen von allen Gelehrten des Thalmuds ohne Ausnahme gesetzliche Kraft zugemessen wurde; um so mehr mussten die Heiden als Zeugen zugelassen werden, und ihr Zeugniss musste gesetzlichen Werth vor einem jüdischen Gerichte besitzen.

4. Die Gemara spricht von den achtzehn durch die Schule Schamai's aufgestellten, und von der Schule Hillel's bekämpften Gesetzen. Der berühmte Geschichtsschreiber Dr. Graetz sagt, dass diese Gesetze in dem Momente aufgestellt wurden, wo die Juden sich auf die grosse Revolution gegen die Römer vorbereiteten; dass diese achtzehn Gesetze ziemlich schnell in Vergessenheit kamen, weil die Gelehrten des babylonischen, allein in Israel Autorität besitzenden Thalmuds diese Gesetze nicht mehr kannten. Ferner citirt Dr. Graetz eine Stelle, die sich gar nicht im babylonischen Thalmud findet, nach welcher eines jener achtzehn Gesetze sich auf die Zeugenschaft der Heiden bezog, ohne dass man jedoch die Ausdrücke oder den Geist dieses Gesetzes kennt. (Graetz, Geschichte der Juden, Bd. III., SS. 494—496). Aus all diesem geht hervor:

a) Dass vor der Aufstellung jener achtzehn Gesetze durch die Schule Schamai's die Heiden vor den jüdischen Gerichten nach allen Rechtslehrern ohne eine einzige Ausnahme zur Zeugenschaft zugelassen waren.

b) Dass die Schule Schamai's mit diesen Gesetzen nur einen politischen Zweck verfolgte, und dass die Hillel'sche Schule dagegen opponirte, indem sie die Legalität der Zeugenschaft der Heiden ohne jegliche Einschränkung aufrecht erhalten wollte. Bekanntlich folgt man immer der Hallel'schen Schule gegen die von Schamai.

c) Dass endlich, nach der Zerstörung Jerusalems, die Wirkung mit der Ursache verschwand, und dass jene achtzehn Gesetze ver-

gessen wurden, so dass die Zeugenschaft der Heiden neuerdings ohne Widerspruch zugelassen werden musste.

5. Wir haben weiter oben gesehen, dass die Heiden Asiens weder das Princip der Solidarität, noch irgend ein daraus abgeleitetes Gesetz anerkannten. Nur hinsichtlich dieser Gesetze allein wollte man die Zeugenschaft der Heiden nicht zulassen (s. Bd. II, S. 39). Daraus geht hervor, dass für alle anderen Gesetze, die einem von den Heiden anerkannten Principe entspringen, ihre Zeugenschaft vor den jüdischen Gerichten zugelassen werden musste.

6. Endlich unter dem Ausdrucke *pesule eduth* (unfähig zur Zeugenschaft) versteht man nur einen Juden, welcher schlechte Thaten begangen hat, und nie einen Heiden, weil die Thosephtha, in der Absicht, diejenigen aufzuzählen, deren Zeugenschaft nicht zugelassen werden soll, wenn es sich um die fraglichen, vom Solidaritäts-Principe abgeleiteten Gesetze handelt, sagt „dass man nur zulässt (für die, die Gesetze der Solidarität betreffenden Processe) die *Bene berith*, (diejenigen, welche die mosaischen Solidaritätsgesetze anerkennen) [berith, Bund oder specielle Gesetze des Moses], aber nicht werden zugelassen die *Khuthim* (Heiden), die Sklaven und die *pesule eduth* (die zur Zeugenschaft unfähigen Menschen“), [s. Thosephtha Baba kama, 1. Perek], woraus hervorgeht, dass die Heiden unter den pesule eduth, den zur Zeugenschaft Unfähigen, nicht verstanden sind.

DRITTES CAPITEL.

Die Ausdrücke Rascha, Zduki, Khuthi, Nokheri, Goj oder Akhum, Min.

Um von der vollständigen Toleranz der Gesetzgeber des Thalmuds gegen die Heiden überzeugt zu werden, und um den Einwendungen zuvorzukommen, welche man aus gewissen Stellen ziehen konnte, die einer anderen Tendenz zu entfliessen scheinen, muss man sich den Sinn der Wörter Nocherie, Akum, Kuti, Min u. s. w. klar machen.

Rascha, allgemeine Bezeichnung für die bösen verderbten Menschen; oft wird das Wort ausschliesslich auf die Ehebrüchigen angewandt (s. Tractat Joma, fol. 35[b] und 36[b]).

Zduki heisst Saducäer; aber oft bezeichnet das Wort einen Christen oder einen Heiden; z. B. „Ein Zduki fragt den Rab Idith: Warum heisst es: „Er (Gott) sagte zu Moses: Geh herauf zum Ewigen“ (Exodus XXIV, 1), warum heisst es nicht „geh herauf zu mir““ (s. Tractat Sanhedrin, fol. 38[b]). Hier war die Rede von einem Christen, der beweisen wollte, dass es einen Gott Vater und einen Gott Sohn gibt. An einer anderen Stelle heisst es: „Ein Zduki sagte zu Rabbi Abuhu, dass Gott sich über den Propheten Ezechiel lustig machte“, (s. Tractat Sanhedrin, fol. 39[a]); hier bezeichnet das Wort Zduki einen Heiden.

Dasselbe ist in der Mischnah der Fall, welche sagt, dass man ein Thier nicht in einer Grube tödten soll, wie es die Zduki machen, wenn sie den Götzen opfern (Holin, fol. 41).

Ein Zduki sagte zu Rabbi, dass man aus einer Stelle der Bibel schliessen könnte, dass die Berge von einem Gotte geschaffen seien und die Winde von einem anderen (Holin, fol. 87[a]). Dieser Zduki war ein Heide, obgleich er eine Stelle der Bibel citirte.

Nicht nur die Abschreiber konnten manchmal ein Wort durch ein anderes ersetzen, auch die Gelehrten des Thalmuds selber scheinen es aus Vorsicht gethan zu haben, wie sie an einer anderen Stelle das Wort *Babylon* für *Rom* und *Khussiten* für *Römer* anwenden (s. meine Législation criminelle du Thalmud, SS. 203 und 204).

Khuthi heisst *Samaritaner;* aber sehr oft bezeichnet dieses Wort einen Heiden, wie in der Thosephtha *Obed khuthim* für *Obed akhum* (das letztere die Initialen von abodath khokhabim u-masaloth), ein Heide, [der den Cultus der Planeten und Sterne übt], (s. Thosephtha Baba kama, 4. Perek). „Wenn einer zu einem anderen sagt, dass er ein obed abodath khuthim (Anbeter der heidnischen Götter) ist oder einen Ehebruch oder einen Mord begangen hat“ (s. Thosephtha Baba mezia, 6. Perek).

Nokheri, Goj, Akhum, bezeichnet einen Heiden im Thalmud, aber sehr oft nur eine gewisse Classe von Individuen, und nicht

alle Heiden. Man hat diese Classe, vielleicht aus Vorsicht, nicht klarer bezeichnet, und sie also durch den Gattungsnamen nokheri, goj oder akhum angedeutet, in der Ueberzeugung, dass die Zeitgenossen wohl wissen würden, von welchen Individuen die Rede ist. Die Beweise hierfür sind folgende:

a) In der Gemara heisst es: „Rab sagt: Es ist leichter einen Ismaeliten, (der auch Heide war), als einen Nokheri zu ertragen“ (s. Tractat Schabbath, fol. 11a).

b) Im Tractat Baba kama fol. 113 ist die Rede davon, ob es gestattet sei, den Zöllner bei der Steuererhebung zu täuschen. Rab Asche sagte, dass man von dem Zöllner, der ein nokheri sei, spreche. Nun ist es aber unmöglich anzunehmen, dass Rab Asche mit diesem Worte alle Heiden bezeichne, denn er will die Stelle mit der Ansicht Samuels in Einklang bringen, welcher behauptet, dass die Gesetze der heidnischen Behörden für die Juden bindend sind; nun verpflichten aber die heidnischen Gesetze die Juden, die Steuer an die heidnischen Zöllner zu entrichten, folglich müssen die Juden sie bezahlen.

c) Im Tractat Abodah sarah heisst es: „Man soll nicht mit einem nokheri allein bleiben, denn man setzt sich der Gefahr aus von ihm ermordet zu werden“ (Abodah sarah, fol. 22a). Man soll eine nokherith nicht als Hebamme nehmen, denn sie wird das Kind tödten“ (l. c. fol. 26a, s. auch l. c. fol. 22a, 25b, 22b, und Tractat Baba bathra fol. 45a und viele andere Stellen). In allen diesen Stellen bezeichnet goj, nokheri oder akhum augenscheinlich eine gewisse Classe von schlechten, infamen Subjecten, aber nicht alle Heiden; denn man findet im Thalmud zahlreiche Stellen, wo zu sehen ist, dass die Juden kein Misstrauen gegen die Heiden im Allgemeinen hatten. Um ein Beispiel aus Tausend anzuführen: „Die Mischnah des Bar Kapara sagt: Wenn ein Jude seinen Wein einem Heiden zur Verwahrung gibt, so kann er ihn (nach der Rücknahme) trinken.“ (Abodah sarah, fol. 31). Man hatte das Zutrauen in den Heiden, dass er seinen Göttern keine Libation darbringe, denn der Wein gehört nicht ihm.

Dasselbe ist der Fall, wo es an einer anderen Stelle heisst von einem *akhum lo maalin welo moridin*, man erhebt und

erniedrigt ihn nicht; es ist dies eine thalmudische Redensart wie die der Bibel: „Du sollst nicht sprechen mit ihm weder im Guten noch im Bösen“ (Genesis XXXI, 24), was heissen soll, dass es klug ist, keinerlei Verkehr mit diesen niederträchtigen, hier durch das Wort akhum bezeichneten gottlosen Subjekten zu pflegen. *)

Min. Das Wort *min* findet sich in der Bibel (Genesis I), um die verschiedenen Gattungen und Abarten der Pflanzen und Thiere zu bezeichnen. Die jüdischen Schriftsteller wenden das Wort auch im selben Sinne auf die Menschen an, wie in dem Satze: „Die Gemeinde zu Jerusalem umfasste Leute *mikol minim* (von allen Arten): Deutsche, Spanier u. s. w. (Schebahe Jerusalem, 1521, fol. 21).

Im Thalmud bezeichnet das Wort die Mannichfaltigkeit der Individuen in religiöser Hinsicht, mit anderen Worten, der Thalmud knüpft an das Wort *min* den Sinn von Ketzer im allgemeinen, oder Andersgläubiger.

Indessen, wie das Wort *nokhcri* oder *akhum* in einem beschränkten Sinne angewandt werden kann, um *nur gewisse* Heiden und nicht alle Heiden überhaupt zu bezeichnen, so bezeichnet *min* gewöhnlich jene gefährlichen Menschen, die in ihrem heidnischen Culte übertrieben devot waren oder es zu sein heuchelten, und es sich zur Aufgabe machten, ihre Gegner zu verrathen und der Regierung zu denunciren. Diese Individuen waren gewöhnlich Heiden von Geburt, aber der Thalmud spricht auch von abtrünnigen Juden, welche solche *minim* geworden sind; es muss

---

*) Der Beweis, dass der Ausdruck *lo maalin welo moridin* eine Redensart ist, um den Sinn, welchen ich eben daraus hergeleitet habe, auszudrücken, ist, dass man auch findet: *haroim behemah dakah u-megadleha lo maalin welo moridin,* die (jüdischen) Ziegen- und Schafhirten (s. Thosephtha Baba mezia, 2. Perek, Abodah sarah, fol. 26). Die jüdischen Hirten waren verdächtig, ihre Thiere auf den Feldern Anderer weiden zu lassen. Es gab jedoch ehrliche Leute unter ihnen (s. Sanhedrin, fol. 25), und wenn ein Hirte in eine Grube gefallen war, so war gewiss Jedermann verpflichtet, ihn heraus zu ziehen, um ihn vom Tode zu retten. Es wäre absurd, zu sagen, dass ein Jude nicht aus Todesgefahr zu retten sei, aus dem einzigen Grunde, weil er den Beruf unserer Patriarchen, Abraham, Isaak und Jakob, ausübt, weil er Hirte ist.

indessen zur Ehre des Judenthums gesagt werden, dass aus den thalmudischen Stellen durchaus nicht hervorgeht, dass es viele dieser Apostaten gegeben habe. Es genügte, deren einen oder zwei gesehen zu haben, um es den Rechtsgelehrten als nothwendig erscheinen zu lassen, Gesetze hinsichtlich derselben zu erlassen, wie der Thalmud auch Gesetze über die *Nethinim*, die Abkömmlinge der ehemaligen Gibeoniten (Josua IX), aufstellte, von welchen zur thalmudischen Zeit kaum eine Spur mehr vorhanden gewesen sein wird. (S. Tractat Kiduschin, fol. 70b).

Für meine Auslegung des Wortes *min* sprechen folgende Beweise:

a) Der Thalmud hatte Principien, nach welchen es verboten war, das Fleisch eines Thieres, welches nicht den jüdischen Vorschriften entsprechend getödtet worden, zu essen, es war aber gestattet, eine andere *hanaah* (Nutzen) daraus zu ziehen, so war es z. B. erlaubt, das Fleisch einem Heiden zu verkaufen; wenn das Thier als Opfer für eine heidnische Gottheit getödtet worden, so war es sogar verboten eine *hanaah* davon zu haben. Nach diesen Principien, sagt die Mischnah, dass, wenn das Thier von einem Heiden getödtet worden ist, der Genuss des Fleisches verboten ist, (denn der Heide hat nicht nach den jüdischen Vorschriften getödtet), aber es ist gestattet, einen anderen Nutzen daraus zu ziehen. Die Beraitha sagt: Wenn das Thier von einem *min* getödtet ist, so ist es verboten, selbst einen anderen Nutzen daraus zu ziehen, denn der *min* hat es gewiss als Opfer seiner heidnischen Gottheit getödtet. Die Gemara fragte, wie kann die Mischnah erlauben, eine *hanaah* von einem durch einen Heiden getödteten Thiere haben? Ist nicht zu fürchten, dass der Heide ein *min* sei und das Thier als Opfer getödtet habe? Rab Nahaman antwortete: Rabbah ben Abuhu hat gesagt, dass es keine *minim* unter den Heiden gibt *) Wie, fragte von neuem die Gemara,

*) Es ist erstaunlich, dass ein so hervorragender Mann wie Dr. Graetz diese Worte: „es gibt keine *minim* unter den Heiden,“ citirt, ohne das Vorhergehende und Nachfolgende zu beachten, um festzustellen, dass die *minim* die Judenchristen gewesen seien. Die

kann man sagen, dass es keine *minim* gibt, wenn wir selbst sehen, dass es Heiden gibt, welche *minim* sind? Die Gemara antwortete hierauf: Rabbah ben Abuhu wollte nur sagen, dass die meisten Heiden keine *minim* sind, darum sagte die Mischnah, dass es gestattet ist, vom Thiere eine *hanaah* zu haben, wenn es von einem Heiden getödtet ist, und man braucht nicht zu befürchten, dass dieser Heide ein *min* sei, denn es gibt mehr Heiden, die keine *minim*, als solche, die es sind (s. Tractat Holin, fol. 13).

b) Im Tractate Gitin heisst es: „Rabbi Elieser sagt: Wenn das Thorahbuch von einem Heiden geschrieben worden ist, so muss man das Buch vernichten, denn ein Heide denkt nur an seine Gottheit. Rab Nahaman sagt, dass, im Gegentheil, wenn ein Heide es geschrieben hat, es nicht vernichtet werden soll, (denn die Heiden sind gewöhnlich nicht so devot, um immer an ihre Götter zu denken); aber wenn es von einem *min* geschrieben ist, so muss man das Buch vernichten, denn der *min* hat es im Namen seiner Gottheit geschrieben (s. Tractat Gitin, fol. 45b).

c) Die Gemara sagt, dass ein *ger*, ein zum Judenthum bekehrter Heide, der zu seiner früheren Religion zurücktritt, ein *min* ist (a. a. O.)

d) Herr Prof. Dr. Graetz selbst hat mit Recht behauptet, dass im Thalmud *minim* ein mit *malschinim* (Angeber, Verräther) fast synonymes Wort ist (Graetz, Geschichte der Juden, Bd. IV, S. 104), was wohl mit meiner Interpretation, die conform der von Raschi ist (Gitin, fol. 45b), übereinstimmt, wonach die *minim* devote fanatische Heiden, Angeber und Verräther waren. Das stimmt aber nicht mit der Idee von Graetz überein, dass die *minim* die Judenchristen gewesen seien.

e) Graetz sagt: Die Etymologie von *minim* ist nicht bekannt, aber das Wort bezeichnet die Judenchristen, „über deren Identität belehrt uns Hieronymus: „Inter Judæos hæresis est, quæ

Judenchristen haben niemals den heidnischen Götzen geopfert. Aus welchem Grunde sagt dann die Beraitha, dass, wenn das Thier von einem *min* getödtet ist, es als ein heidnisches Opfer zu betrachten ist, und es verboten ist, eine *hanaah* davon zu haben?

dicitur *Minæorum* et a Pharisæis damnatur, quos vulgo *Nazarœos* nuncupant." (Graetz, a. a. O., Bd. IV., S. 433). Der Kirchenvater Hieronymus wollte die Juden beschuldigen, die Christen in dem Gebete *birkhath ha-minim* zu verfluchen, behauptend, diese *minim* seien Christen; aber er kannte die Juden seiner Zeit nicht mehr als die heutigen christlichen Gelehrten uns kennen, und der bedeutende Orientalist Graetz hätte sich nicht von einem Hieronymus über die Bedeutung eines theologischen Wortes des Thalmuds belehren lassen sollen.*)

*) Die Christen, die niemals die Juden ihrer Zeit gut gekannt haben, waren sehr geneigt zu glauben, dass das Ueble, was sie in der Kirche bemerkten, auch in der Synagoge existiren müsse. Ein berühmter Schriftsteller, frappirt von der Existenz zahlreicher christlicher Sekten, hat gesucht, deren so viele als möglich auch bei uns zu finden, und hat wirklich sieben pharisäische Sekten herausgefunden; weil der Thalmud von den Scheinheiligen spricht, die mit zum Himmel gerichteten Augen gingen, von anderen, welche die Augen zudrückten u. s. w., so waren dies nach diesem grossen Kritiker ebenso viele religiöse Sekten. Der heilige Eusebius hat ebenfalls sieben Sekten in der Synagoge entdeckt, und unser berühmter Geschichtsschreiber Graetz ist liebenswürdig genug, die sieben Sekten des Eusebius im Thalmud zu suchen. Die Absicht ist vortrefflich. Wir sollen liebenswürdig und barmherzig gegen die Christen sein; der Thalmud macht uns eine heilige Pflicht daraus; aber wir sind nicht verpflichtet, ihre Irrthümer zu rechtfertigen zu suchen. Graetz will im Thalmud zwei neue Sekten finden, die *toble schaharith*, welche des Morgens Untertauchungen im Wasser vornahmen, und die *schobethe schabbath*, die den Sabbath beobachteten. Diese Sekten haben nie, ausser in der Einbildung des heiligen Eusebius existirt. Herr Graetz braucht nur die von ihm selbst citirten thalmudischen Stellen aufmerksamer durchzulesen, um sich zu überzeugen, dass er sich im Sinne dieser Stellen getäuscht hat. Die Stelle von *schobethe schabbath* findet sich in der Mischnah des Tractats Nedarim, wo es heisst: Wenn Jemand gelobt, nichts von den *schobethe schabbath* (von denen, welche den Sabbath beobachten) zu nehmen, so ist dieses Gelübde auf alle Juden und Samaritaner anwendbar, denn beide Völker beobachten den Sabbath. Es ist hier also von keiner Sekte die Rede, *alle* Juden und *alle* Samaritaner beobachten den Samstag. Die andere Stelle findet sich im Tractat Berakhoth. Die Gemara fragt *mah tiban schel tobele schaharith?* und Graetz schliesst daraus, dass es eine Sekte *tobele schaharith*

f) Im Tractat Berakhoth heisst es, dass die *minim* nicht an ein Jenseits glaubten (s. Berakhoth, fol. 54).

g) Endlich findet man im Thalmud und in anderen jüdischen Büchern zahlreiche Stellen, wo *min* jede Art von Häresie bezeichnet. Man muss, meiner Meinung nach, besonders gewisse Klippen zu vermeiden suchen, vor welchen man sich nur durch gründliche Prüfung des Textes schützen kann.*)

Aus allem Gesagten geht hervor, dass die Juden nie Gebete gegen die Christen oder Judenchristen gehabt haben.

---

gegeben, und dass die Gemara bereits vergessen habe, was diese Sekte gewesen. Aber Herr Graetz brauchte nur eine Linie weiter zu lesen, um zu sehen, dass die Gemara selbst den Sinn dieser Frage anders interpretirte.

*) Diese Klippen sind folgende:

a. Wenn man im Thalmud eine religiöse Discussion findet, so ist man immer zu glauben geneigt, dass mit einem Christen disputirt worden sei. Nun war es natürlich, dass zu einer Zeit, wo Juden und Christen Andersgläubige durch Discussionen zu bekehren suchten, die Heiden sich auch zu vertheidigen und zuweilen auch die Monotheisten ihrerseits durch Discussionen anzugreifen suchten.

b. Wenn die Discussion sich auf eine biblische Stelle bezieht, so sieht man einen Beweis darin, dass man mit einem Christen oder Judenchristen zu thun hat. Nun hat aber nicht nur der Heide Celsius ein grosses Werk voller, auf biblische Stellen gestützter, Angriffe geschrieben, sondern auch im Thalmud findet man, dass Heiden über solche Stellen discutirten, wie jener, welcher aus der Bibel beweisen wollte, dass es einen Gott der Berge und einen Gott der Winde gebe (s. Tractat Holin, fol. 89 a).

c. Man findet im Tractat Berakhoth, dass ein Jude verdächtig war oder sein konnte, den *minim* anzuhängen, (einen *ruah minuth* zu haben), und könnte man wohl daraus schliessen, dass es sich um die Sekte der Judenchristen handle. Nun findet man im Tractat Holin eine Beraitha, welche sagt: Man soll ein Thier nicht in einer Grube schlachten, (denn so machten es, sagt Raschi, die Heiden mit ihren Opfern). Wenn ein Jude es gethan hat, so ist eine Untersuchung darüber einzuleiten, ob er nicht Heide geworden (Holin, fol. 41 b).

d. Man findet zahlreiche religiöse Discussionen, welche die Gelehrten des Thalmuds mit ihren Gegnern führten in Plätzen, welche *be abidon* (wahrscheinlich *be abadon,* Haus des Verderbens) genannt

VIERTES CAPITEL.

Die Quellen der thalmudischen Gesetze.

Es gibt fünf Quellen der thalmudischen Gesetze, nämlich: Die heilige Schrift, die Tradition, die durch die Rechtsgelehrten zu verschiedenen Zeiten nach dem Bedürfnisse erlassenen Gesetze, den Gebrauch, und endlich den Einfluss der Nachbarvölker. Ueber die drei ersten Quellen brauche ich mich nicht weiter auszulassen. Den feststehenden Gebrauch respectirten die Gelehrten des Thalmuds immer so viel wie möglich, selbst in den rein religiösen Fragen, z. B. in der Ceremonie des Schuhausziehens (Deuteronomium XXV, 9), worüber Rab Khakhana im Namen von Rab sagt: Wenn sogar der Prophet Elias käme um zu sagen, es sei verboten, diese Ceremonie mit Sandalen zu vollziehen, so würde man nicht auf ihn hören, denn es ist bereits allgemeiner Gebrauch geworden, Sandalen zu dieser Ceremonie zu verwenden (s. Tractat

---

wurden, und man glaubt, dass diese Gegner Christen waren; ich glaube, dass es wahrscheinlich Heiden waren, welche ebenfalls discutirten; denn viele Gelehrte gingen nur gezwungen hin, und die Christen hatten damals nicht die Macht, sie zu zwingen.

e. Wenn man im Thalmud liest, dass der Gegner des Gelehrten ein Wunder verrichtete, oder einen Kranken durch Recitirung eines Bibelspruches exorcisirte, so glaubt man behaupten zu können, dass es ein Christ war. Die Heiden thaten das alles auch und besser als die Christen, welche nur ihre Schüler in Beschwörungen und Amuletten waren. Wie kann ein Heide, wird man fragen, einen Bibelspruch für seine Beschwörungen oder Amulette anwenden? Der berühmte Kirchenvater Origenes behauptete, dass diese Amulette in hebräischer Sprache wunderbare Heilungen bewirkten, während dieselben Amulette in griechischer Sprache unwirksam waren. Er hat Recht; ein Amulett muss in einer unverständlichen Sprache geschrieben sein. Was die Amulette characterisirte und vor den Gebeten auszeichnete, war gerade dass diese verständlich, während die anderen gleich chiffrirten Depeschen waren. Wenn also der Thalmud oft Amulette citirt, welche nie irgend ein Jude verstehen konnte, so konnten ihrerseits die Heiden nur hebräische Amulette anwenden oder Bibelsprüche recitiren.

Jebamoth, fol. 102a). *) Um so eher findet man viele *Civil*gesetze, die einzig durch den Gebrauch motivirt sind, wie z. B. das folgende Gesetz aus der Mischnah: Es gibt Jemand einem anderen einen Gegenstand in Verwahrung, der Gegenstand wird dem Verwahrer gestohlen (der Verwahrer brauchte dann nur zu schwören, dass der Diebstahl ohne ein Verschulden seinerseits geschehen sei, um gegenüber dem Eigenthümer frei zu sein). Wenn der Verwahrer, der nicht schwören will, es vorzieht, dem Eigenthümer den Werth des Gegenstandes zu ersetzen, und der Dieb wird später ermittelt und zum doppelten Ersatze verurtheilt (Exodus XXII, 3), so hat der Dieb nicht dem Eigenthümer, sondern dem Verwahrer den verurtheilten Betrag zu zahlen. Die Gemara fragt, wie konnte der Verwahrer den Anspruch auf die Ersatzzahlung des Diebes erwerben? . . . Rabba antwortete: Man nimmt an, dass, im Augenblick, da der Eigenthümer das Depot dem Verwahrer übergab, eine *stillschweigende Uebereinkunft* zwischen ihnen stattfand, wonach das Depot, im Falle es gestohlen und vom Verwahrer sein Werth ersetzt wird, als Eigenthum des Verwahrers betrachtet werden solle . . . (s. Bd. III., S. 154 und 155). Nun kann man aber doch niemals eine *stillschweigende Uebereinkunft* annehmen, ohne sich auf den Gebrauch zu stützen; dieses Gesetz der Mischnah ist also weder auf die heilige Schrift, noch die Tradition, sondern auf den Gebrauch gestützt (s. auch II., S. 222). Ich begnüge mich hier mit diesem Beispiele, werde

---

*) Die Thalmudisten massen den religiösen Ceremonien nicht die Wichtigkeit und Unveränderlichkeit eines Dogma's bei. Rabbi Johanan ben Sakhai sagte: Der Todte verunreinigt nicht, und die Asche der rothen Kuh (Numeri XIX) reinigt nicht, aber das Gesetz besteht einmal. (Midrasch Rabba über Numeri, Abschnitt Hukath). Ein anderer Gelehrter sagte dasselbe über die Riten, wonach die Thiere zu schlachten sind (Hulin); ein anderer sagte, dass die von der Centralbehörde festgesetzten und durch die Nation angenommenen Feste unwiderruflich sind, selbst wenn die Behörde sich im Datum geirrt hat (Tractat Rosch haschanah). Jedes Gesetz und jeder durch die Allgemeinheit der Juden geübte religiöse Brauch sind wie eingeschrieben auf die Nationalfahne, welcher wir alle folgen sollen, ungeachtet der Modificationen, welche sie seit ihrem Ursprunge erfahren haben

aber alle auf den Gebrauch basirten (und oft der Tradition zuwider laufenden) thalmudischen Gesetze weiterhin aufzählen.

Man wird daselbst sehen, dass gewisse Gesetze und Gebräuche durch den Einfluss der Gebräuche und Sitten der anderen Völker entstanden waren. Man begreift leicht, dass die Juden, die überall unter anderen Nationen lebten, sich nicht vollständig, selbst in Bezug auf gewisse Glaubensmeinungen, dem Einflusse der unter diesen herrschenden Ideen entziehen konnten, und um wie viel eher mussten gewisse Rechtsbegriffe in Israel eindringen, wo sie schliesslich adoptirt wurden, als ob es eigene gewesen wären. Man kann zahlreiche Beispiele hiervon in den verschiedenen Bänden meiner Législation civile du Thalmud finden. Aber noch mehr, die Mischnah hat sogar einen persischen Brauch, wissend, dass er persischen Ursprungs, adoptirt, und zwar trotz der schweren Consequenzen, welche diese Adoption, wie alles die Ehescheidung Betreffende, haben musste (s. in meiner Allgemeinen Einleitung Bd. I.)

FÜNFTES CAPITEL.

Noch ein Wort über den Derasch oder Derusch.

Man findet viele Stellen im Thalmud und im *Midrasch*, wo man gewisse Gesetze oder Rechtssprüche durch die thalmudische, *Derasch* genannte Methode an einen Vers oder ein Wort der Bibel angeknüpft sieht — Gesetze und Rechtssprüche, welche die einfache Exegese nicht in der heiligen Schrift findet. Wie ist man dazu gekommen, an die biblischen Worte Ideen zu knüpfen, welche die Exegese nicht darin findet?

Man weiss, dass die Kirche vier Arten der Schriftauslegung angenommen hat, nämlich:

a) Buchstäblicher Sinn, z. B. das Wort Jerusalem bezeichnet die Hauptstadt Judäa's.

b) Allegorischer Sinn; in diesem Sinne bezeichnet Jerusalem die Kirche Jesu.

c) Tropologischer Sinn; in diesem Sinne bezeichnet Jerusalem die menschliche Seele.

d) Anagogischer Sinn, welcher, über den allegorischen Sinn sich erhebend, bis zu den erhabensten und höchsten Mysterien des Himmels sich aufschwingt. In diesem Sinne bezeichnet Jerusalem die Kirche des Himmels und das himmlische Jerusalem (s. de Sacy in seiner Bibel, 4. Band, Dissertation, S. 334).

Vor einigen hundert Jahren haben die Kabbalisten ebenfalls vier Interpretationsarten angenommen, nämlich: *peschath,* buchstäblicher Sinn der Worte; *remes,* Anspielung*); *derasch*, wovon ich sogleich sprechen werde, und endlich *sod*, was dem anagogischen Sinne entspricht.

Im Thalmud findet sich nichts Analoges und kann sich auch nicht darin finden, denn die Idee, viererlei verschiedene Auslegungen der Schrift zuzulassen, setzt den Glauben an die Inspiration der Bibel voraus, d. h. den Glauben, dass Gott oder der heilige Geist jedes Wort und jeden Buchstaben dictirt hat; weil keine menschliche Feder im Stande ist ein Werk zu schreiben, in welchem jedes Wort so viele verschiedene Auslegungen zulässt. Nun ist der Glaube an die Inspiration der Bibel von den Gelehrten des Thalmuds nicht zugelassen worden. Hier einige Beweise, welche man noch vermehren könnte. „Man hat, sagt der Thalmud, drei Pentateuch-Manuscripte gefunden; in zwei Manuscripten stand geschrieben: Er sandte die *naare,* die Jünglinge der Kinder Israel (Exodus XXIV, 5), und im dritten fand man das Wort *saatute* an der Stelle von *naare;* man adoptirte also die Variante, die sich in den zwei Manuscripten fand“ (s. Tractat Thaanith des Jerusalemitischen Thalmuds). „Rabbi Simon ben Lakesch sagte: Man fand in zwei Bibelmanuscripten eine Lesart und in einem

---

*) Der Thalmud wendet sie selten an, und in einem Sinne, welcher nichts Mystisches hat, wie in folgender Stelle. Es heisst: Wenn dein Bruder, Sohn deiner *Mutter,* oder deine *Tochter*, oder deine Frau, dich verführen will, den fremden Göttern zu dienen. (Deuteronomium XIII, 6). Rabbi Ismael sieht darin ein *remez*, ein Zeichen, dass der ichud, die Intimität der Frauen verboten ist, mit Ausnahme der der Mutter oder der eigenen Tochter (s. Tractat Kiduschin, fol. 80b).

dritten eine andere; man adoptirte also die Lesart der zwei Manuscripte“ (s. Tractat Sopherim, 6. Perek). Man findet oft Punkte auf gewissen biblischen Worten; nach dem Thalmud deuten diese Punkte den Zweifel an, welchen man darüber hegte, ob diese Worte in der Bibel stehen gelassen oder gestrichen werden sollten, in Berücksichtigung, dass sie sich in einem Manuscripte fanden und in einem anderen fehlten (s. Tractat Aboth des Rabbi Nathan, 34. Perek). Rabbi Judah sagte, dass die acht letzten Verse des Deuteronomium nicht von Moses, sondern von Josua geschrieben sind, (s. Tractat Baba bathra, fol. 15a). Bei solchen Ideen war der Glaube an die Inspiration der Bibel unmöglich, folglich sollte die heilige Schrift nach dem Thalmud nur eine einzige Interpretation, die einer gesunden Exegese, haben.

Wie ist man also zu der, *derasch* genannten, Methode gelangt und woher kommt dieses Wort? Man hat gesagt, dass es vom Verb *darosch* komme, im Sinne von *suchen, prüfen* u. s. w. Wenn diese Erklärung genau wäre, so sollte man denken, dass, wenn man in den Sinn der Bibelverse tiefer eingeht, man darin das finde, was der Thalmud durch die derasch genannte Methode daran knüpft; wie wenn es sich um ein philosophisches, in einem einfachen und leichten Style geschriebenes Buch handelte, in welchem der natürliche Sinn des Textes von Jedermann verstanden, dessen tieferer Sinn aber nur vom Philosophen entdeckt wird. Dies ist mit unserem *Derasch* nicht der Fall; mag man noch so lange den Sinn der Bibelverse untersuchen, prüfen und vertiefen, so wird man doch nie darin finden, was man durch den Derasch daran knüpft. Man muss also einen anderen Ursprung des Wortes suchen.

Seit ungefähr zwei Tausend Jahren haben Juden und Christen die Bibelvorlesung in der Synagoge und in den Kirchen eingeführt. Anfänglich gab man nur den einfachen Sinn des Textes; nach und nach fing man an die Ideen des Textes zu entwickeln, so dass die Uebersetzung einiger Bibelverse eine lange Predigt wurde, worin der Prediger alles was ihm beliebte vorbringen konnte, vorausgesetzt, dass seine Ideen der Fassungsweise seiner Zuhörer angemessen waren, und sich nicht zu sehr vom Texte entfernten,

welcher immer die Grundlage der Predigt bildete. Später jedoch wurden die Ideen, welche der Prediger entwickeln wollte, der wesentlichere Theil der Predigt, während der Schrifttext den Vorwand dazu und die Beigabe bildete; diese Ideen entfernten sich so sehr vom Texte, dass sie nur durch ein künstliches Band zusammen gehalten wurden, und je nach dem Talente des Predigers mehr oder weniger geschickt an den Text angeknüpft waren.

Die Zuhörer und der Prediger wussten sehr gut, dass das Sujet der Predigt sich nicht in der heiligen Schrift findet, welche einen ganz anderen Sinn hat als den ihr vom Prediger gegebenen, aber man verlangte nicht die Erklärung eines Bibelverses, sondern nur zwei Dinge: dass der Prediger ein gutes Sujet *gut* entwickele, und, einen Text zum Vorwurf nehmend, mehr oder minder geschickt seine Predigt daran knüpfe. Die Anknüpfungen des Predigttextes an einen Bibelvers wurden *derasch* genannt, vom Verb *darosch*, welches zur thalmudischen Zeit den Sinn von *predigen* erhielt, woher *darschan*, Prediger, *midrasch*, Predigtsammlung, kommt. In der That sind der *Midrasch* und die *Agadoth* voll dieser *derasch* genannten Anknüpfungen.

Bis hierher ist die Analogie zwischen dem *derasch* der jüdischen Gelehrten und dem der Kirche vollständig. Aber hier fängt der Unterschied an. Die Kirche hat immer ihre Moralideen an den Text des neuen Testamentes angeknüpft, aber nie eine einzige religiöse Ceremonie (mit Ausnahme der Communion). Alle Ceremonien der Kirche stützen sich auf die Tradition, aber, (mit Ausnahme der Communion) weder auf das alte noch auf das neue Testament. *) Die thalmudischen Gesetze stützen sich

*) Die Bibel sagte nicht, dass der siebente Tag und Ostern zur Erinnerung an die Auferstehung Jesu, oder Pfingsten zur Erinnerung an die Theilung der Zungen und die Ausgiessung des heiligen Geistes zur Zeit der Apostel, gefeiert werden sollten. Diese Feste und die Ruhe des siebenten Tages, wie alle Feste und Ceremonien der Kirche haben die Tradition als alleinige Grundlage, denn die Kirche hat nie die biblischen Gesetze, weder Ostern noch den Samstag der Bibel acceptirt. In der That waren nach dem Thalmud die zum Christenthum bekehrten Heiden *ger thoschab*, Proselyten, die von der Feier des Samstags, der Ostern,

im Gegentheil fast alle auf die heilige Schrift. Deshalb wurde in der Kirche fast nur über Moral gepredigt, während in der Synagoge die einen über Moral und die anderen über die Gesetze und Ceremonien predigten. In der Kirche war der *Derasch* auf die Moral beschränkt, in der Synagoge wurde er von Vielen auf gesetzliche und Ceremonialfragen ausgedehnt. Indessen kann man darin den Unterschied zwischen der *Agada*, dem moralischen Theile, und der *Halakhah*, dem gesetzlichen und ceremoniellen Theile, bemerken, dass, während die Anwendung des *Derasch* auf die *Agada* von Jedermann in Israel als zulässig anerkannt wurde, wie sie auch in der Kirche zulässig war, die Ausdehnung des *Derasch* auf die *Halakhah* nicht von allen Gelehrten des Thalmuds gebilligt wurde.

Rabbi Akiba war es, der weiter als seine Vorgänger in der Anwendung des *Derasch* ging, aber seine Schüler wollten ihm nie nachahmen; obgleich Rabbi Simon und Rabbi Judah diese Methode manchmal anwandten, gingen sie doch nie so weit wie Rabbi Akiba, und Rabbi Meïr gebrauchte den *Derasch* fast nur in den Predigten über die *Agada* (die Moral), dehnte denselben aber nicht gern auf die *Halakhah* (die Gesetze) aus. So findet man also in der meistens nach Rabbi Meïr's Sentenzen redigirten Mischnah nur die Darstellung der Gesetze, ohne jeglichen Derasch. Der *Derasch* wird nur in gewissen Beraithoth (*Siphra*, *Siphre* u. s. w.) und der Gemara gefunden. Wenn wir nur die Mischnah hätten, welche Rabbi Judah der Nasi redigirte, damit sie *allein* die Autorität eines nationalen Gesetzbuches besitze und uns der Benützung anderer Sammlungen enthebe, so hätten wir gar nicht gewusst, dass unsere Vorfahren, wie Rabbi Akiba und seine Collegen, jemals suchten irgend eine *Halakhah* durch den

---

von der Beschneidung und allen Festen und jüdischen Gesetzen dispensirt waren (s. meine Législation criminelle du Thalmud, p. 117); ebenso waren sie nach der Kirche davon dispensirt, den Samstag, Ostern und Pfingsten zu feiern, wie sie von der Beschneidung und allen jüdischen Gesetzen dispensirt waren (s. Apostelgeschichte XV, 28, 29). Nur die Judenchristen beobachteten den Sabbath, wie alle Gesetze des alten Testaments.

Derasch aus der heiligen Schrift abzuleiten, und wir alle würden alle Gesetze der Mischnah als rein traditionell, ohne eine Anknüpfung an die Schrift, betrachten.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass, so oft es scheint, als wolle ein thalmudischer Gelehrter aus der heiligen Schrift durch den *Derasch* ein Gesetz ableiten, welches eine gesunde Exegese nicht darin finden kann, dieses Gesetz rein traditionell und der Derasch nur als das Mittel anzusehen ist, welches durch die Prediger benützt wurde, um das Sujet ihrer Predigt an einen Bibelvers anzuknüpfen.

Diese Frage ist von hoher Wichtigkeit. Wenn man meiner Ansicht beipflichtet, dass alle thalmudischen Gesetze rein traditionell sind, und der *Derasch* nur eine *Asmakhtha*, eine Anknüpfung ist, so kann und soll man den *Geist* des thalmudischen Codex erforschen. Wenn man im Gegentheil der Meinung einiger modernen Gelehrten beipflichtet, welche dem *Derasch* zu viel Wichtigkeit beimessen und wie die Commentatoren des Mittelalters anzunehmen scheinen, dass der Derasch selbst das Gesetz begründe, — eine Idee, welche übrigens auch von berühmten Gelehrten, wie Geiger, Frankel, Graetz u. A. getheilt zu werden scheint, — so ist es unmöglich, den Geist der thalmudischen Gesetze zu erforschen: es würde sich keiner darin finden. Nun bin ich aber überzeugt, dass die thalmudischen Gesetze sich an allgemeine Principien anknüpfen, an Principien, die dem Geiste der thalmudischen Zeit conform sind, und auf die mosaische Gesetzgebung sich gründen, sich aber nach dem Geiste jeder Generation, welche sie von der Tradition aufnahm, entwickeln und modificiren, bis sie endlich zur thalmudischen Zeit jene Höhe erreichten, auf welche sie durch die fünfzehn Jahrhunderte seit Moses gelangt waren. *)

---

*) Frankel citirt in seinem Werke *Darkhe ha-mischnah* die Ansicht des Maimonides, der den *Derasch* als eine einfache *Asmakhtha*, Anknüpfung, betrachtet; er führt auch die gegentheilige Ansicht des Nachmanides an, und sagt, dass er sich für keine dieser beiden Ansichten entscheiden könne; er fügt sogar bei, dass, „wenn es uns schwierig scheint, die gesunde Exegese mit dem *Derasch* in Einklang zu bringen, dies den Gelehrten des Thalmuds nicht schwierig war.“

Der berühmte Geschichtsschreiber Graetz sagt, der griechische

SECHSTES CAPITEL.

Die Documente der thalmudischen Gesetze. War es verboten, die Halakhoth, die Gesetze, niederzuschreiben, und warum?

Wir besitzen thalmudische Gesetze, von vielen Gelehrten aufgestellt oder berichtet, aber kein Document dieser Gelehrten.

Uebersetzer, der die hebräische Partikel *eth* durch das griechische Wort *sun*, mit, übersetzte, habe die Ideen des Rabbi Akiba in sich aufgenommen; Geiger sagt dasselbe. Ich glaube, dass beide sich irren. Es handelt sich nämlich um Folgendes. Wir haben soeben gesehen, dass Rabbi Akiba am weitesten in der Methode ging, die traditionellen Gesetze an Bibelverse anzuknüpfen. Die Legende, nach ihrer Gewohnheit alles übertreibend, erzählt, dass Rabbi Akiba Gesetze selbst von den Kronen abzuleiten verstand, welche auf gewissen Buchstaben der heiligen Schrift (schin, ajin, teth u. s. w.) sich finden, aber im ganzen Thalmud findet sich keine Spur von einer solchen Ableitung. Eine andere Legende erzählt, dass Rabbi Nehemias, eine andere sagt, Nahum gam su, Gesetze von allen Partikeln eth, die er in der Bibel fand, ableitete, als ob diese Partikel, welche die Bedeutung der Endung des Accusativ der europäischen Sprachen hat, *mit* bezeichnete (*eth* hat oft diese Bedeutung, s. Genesis VI, 13); als er aber an die Stelle kam „du sollst ehrfürchten deinen Gott", wo dem Worte Gott die Partikel *eth* vorangeht, die anzeigt, dass dies Wort im Accusativ steht, da verliess er seine Methode die Partikel *eth* in dieser Art zu interpretiren, um Gesetze daraus abzuleiten. (Er fürchtete, dass man hier *eth* ernstlich durch *mit* übersetze, und in den verhängnissvollen Irrthum verfalle, als ob *mit* Jehovah noch eine andere Gottheit zu ehrfürchten sei). Aber Rabbi Akiba, fügt die Legende hinzu, beruhigte ihn, indem er sagte, in der That seien ausser Gott auch die Wissenschaft und die Gelehrten zu verehren. Aber all dies ist nur Legende, die nichts Historisches hat, weil man *nirgends* im Thalmud oder dem Midrasch findet, dass Rabbi Akiba oder Nahum oder Rabbi Nehemias ein *halakhah* an diese Partikel *eth* angeknüpft hätten. Der griechische Uebersetzer aber wollte *jedes* Wort des hebräischen Textes durch ein griechisches Wort übersetzen. Da er kein der Partikel *eth* correspondirendes Wort fand, indem dieselbe im Griechischen durch die Endung des Accusativ wiedergegeben wird, (welche Endung aber nicht in allen

Wir besitzen nur einige Sammlungen, wie die Mischnah und die verschiedenen Beraithoth, deren Redacteure die Rechtssprüche ihrer Zeitgenossen und Vorgänger in denselben registrirt haben. Wenn aber die Vorgänger lang vor der Redaction dieser Sammlungen gestorben waren, wenn z. B. Rabbi Judah der Nasi, welcher die Mischnah gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts sammelte, die Worte eines Rechtsgelehrten aufnahm, welcher zur Zeit der

---

Formen vorkommt, z. B. in den Neutra), und da *eth* zuweilen *mit* bedeutet, so übersetzte er diese Partikel *immer* mit *sun*, mit. Das war also wörtlich übersetzt, was mit Recht von den Nachfolgern stark getadelt wurde.

Hier noch andere Beweise, dass der Derasch nur eine einfache Anknüpfung für ein schon traditionell feststehendes Gesetz war. Rabbi Ismael war zuweilen in der Anwendung des Derasch dahin gelangt, ein Gesetz in mehr oder weniger überflüssigen conjunctiven *wav* zu finden, wie im *wav* des Wortes *we-eleh,* und diese (s. Mekhiltha, Abschnitt Mischpathim, Artikel *we-ele*). Eines Tages sagte Rabbi Akiba, dass eine Angeklagte zur *Serephah* nach einem Gesetze zu verurtheilen sei, welches er in dem conjunctiven *wav* des Wortes *u-bath* (und das Mädchen) finde; aber Rabbi Ismael antwortete ihm geistreich: Weil es dir in den Sinn kommt, etwas in diesem *wav* zu finden, soll man diese arme Frau zur *Serephah* verurtheilen? (s. Tractat Sanhedrin, fol. 51 b). Aus dieser Stelle geht hervor, dass nach Rabbi Ismael das conjunctive *wav* nie ein Gesetz motivirte, und es nur dazu diente, ein bereits bestehendes Gesetz daran zu knüpfen.

Rabbi Judah ging zuweilen im Derasch bis zur Anwendung von *semukim,* (unmittelbares Aneinanderreihen zweier Bibelstellen) [s. Tractat Sukhah, fol. 47 b]; bei einer anderen Gelegenheit sagte er indessen: „Weil diese Stellen sich nahe beisammen finden, muss darum der Angeklagte zur Steinigung verurtheilt werden?“ (Jabamoth, fol. 5). Man sieht also, dass Rabbi Judah diesen Derasch nur für die bereits bestehenden Gesetze anwandte. Rabbi Judah wandte auch gern *simanim* an, mnemotechnische Mittel (s. Menahoth, fol. 105), und der Derasch konnte als eines dieser Mittel dienen. Rabbi Judah war übrigens um so weniger der Mann dazu, neue Gesetze durch den Derasch deduciren zu wollen, als er die Bibel sehr liberal aufzufassen pflegte. Er behauptete z. B., dass die letzten acht Verse des Deuteronomiums von Josua hinzugefügt worden seien (s. Baba bathra, fol. 15), und dass der Prophet Ezechiel nicht die Todten erweckt habe, sondern dass diese Auferweckung nur poetische Fiction sei (s. Sanhedrin, fol. 92).

Makkabäer lebte, welche Garantie haben wir alsdann für die genaue Wiedergabe seiner Worte? Man sagt uns ja, dass es untersagt gewesen sei, die *Halakhoth*, die Gesetze, niederzuschreiben (Gitin, fol. 60), man gibt nur zu, dass es gestattet gewesen sei, die *Agadah*, die Moralsprüche, die Legenden, die Geschichte u. s. w. niederzuschreiben. Wir könnten also nur über die Halakhoth Zweifel haben, aber diese wurden, sagt man, wörtlich in der genauesten Weise von Generation zu Generation bis zur Zeit Rabbi Judah's des Nasi überliefert, wo man sich erlaubte, das Verbot zu übertreten, um die Gesetze vor der Vergessenheit zu schützen.

So wird allgemein gesagt und geschrieben, ich kann mich aber nicht einverstanden damit erklären, und führe hier meine Gründe dafür an.

a) Zunächst gibt es keinen vernünftigen Grund für so wichtige, meistens Moses selbst, auch Josua, Esra u. A. zugeschriebene Gesetze eine Ausnahme zu machen, nachdem man erlaubt hat, die ganze Tradition, alles die Moral Betreffende, die Geschichte, selbst die Dogmen, niederzuschreiben. Graetz citirt eine Stelle, wo ein Gelehrter sagt, man habe die Halakhoth nicht niedergeschrieben, aus Furcht, sie möchten in eine von den Heiden verstandene Sprache übersetzt werden, da die Septuaginta den Juden so viel Böses verursacht habe. Diese Stelle drückt die individuelle Ansicht eines Gelehrten aus, welche nichts Historisches hat. Zunächst kann doch das Motiv, welches ein Gelehrter einer mehrere Jahrhunderte alten Thatsache zuschreibt, nur als die individuelle Ansicht dieses Gelehrten gelten;*) wie es auch die

*) Ein Gelehrter behauptete, dass die Ceremonie, der Kuh das Genick zu brechen (Deuteronomium XXI, 4), abgeschafft worden sei, seit die Mörder sich vermehrt hätten, und dass diejenige der bittern Wasser (Numeri V, 24) aufgehört habe beobachtet zu werden, seit die Keuschheit seltener geworden sei (s. Tractat Sotah, fol. 47a). Der Gelehrte gibt hier Motive für die Abschaffung von Gesetzen, die sicherlich schon seit mehreren hundert Jahren vor seiner Zeit nicht mehr angewandt werden konnten. (Die Ceremonie der bitteren Wasser ist spätestens zur Zeit von Schemaiah und Abtalion geübt worden, s. Tractat Edjoth, 5. Perek).

individuelle Ansicht eines anderen Gelehrten war, dass die Septuaginta-Uebersetzung ein Unglück für die Juden gewesen sei. Rabbi Asarja die Rossi sagt in seinem Werke Meor enajim, Çap. 7, 8, diese Uebersetzung sei im Gegentheil sehr nützlich gewesen. Auch in der Graetz'schen Geschichte findet man nirgends, dass sie so viel Unheil angerichtet habe. Uebrigens war das Verbot, die Gesetze im jüdischen Idiom niederzuschreiben, kein Mittel, die Uebersetzung derselben in eine andere Sprache zu verhindern, da so viele Personen sie auswendig konnten.

b) Es war absolut unmöglich für die Gelehrten, welche fast alle Arbeiter oder Landwirthe waren und den ganzen Tag arbeiteten, um den Lebensunterhalt für sich und ihre Familie zu gewinnen, auch nur des Abends und an den Festtagen in die Schule gingen, und von welchen viele von Elend und Verfolgungen niedergedrückt waren, alle diese, häufig sich widersprechenden, Rechtssprüche so vieler Autoren, mit allen daran geknüpften langen Discussionen auswendig zu behalten.

c) Graetz macht, wie die anderen, einen Unterschied zwischen den Halakhoth und den anderen Zweigen der jüdischen Literatur. Die von mir angeführte Gemara lässt diese Unterscheidung nicht zu. Wer hätte übrigens auch die genaue Grenzlinie zwischen dem Gesetze und einer Moralvorschrift ziehen können? Im Tractat Gitin (fol. 60 b) wird hierüber gesagt: „Rabbi Judah ben Nahmani sagte in einer Rede als Interpret des Rabbi Simon ben Lakesch, dass man die Worte der Schrift nicht auswendig citiren und die traditionellen Dinge, die *debarim,* nicht aus einem Buche lesen solle", und weiter oben heisst es: „Rabbi Johanan und Rabbi Simon ben Lakesch lasen in einem Agadahbuche." Die Gemara fragt, wie sie in diesem Buche lesen konnten. Wir wissen, dass es verboten ist, diese Bücher zu schreiben, *) und die Gemara

*) Raschi sagt: Es ist verboten, was es auch sei, niederzuschreiben (die Bibel ausgenommen), die Gemara, die Halakhah und die Agadah, und Raschi citirt die Beraitha des Rabbi Ismael *„eleh attah khotheb wiji attah khotheb halakhoth",* du sollst die Bibel schreiben, aber nicht die Halakhoth (gleich. fol. b.) Man muss also wohl annehmen, dass Raschi eine abweichende Variante besass und in der Beraitha

antwortet, dass man die Niederschrift gestattet habe, denn es war unmöglich, diesem Verbote sich zu fügen (man konnte nicht alles auswendig lernen, denn das Gedächtniss würde nicht alles behalten haben) (dasselbe folio, a). Im Tractat Themurah fragt die Gemara auch, wie Rabbi Johanan die Agadah habe schreiben können, da er gesagt habe, die Halakhah zu schreiben sei untersagt, und die Gemara antwortet, dass dies eine neue Vorschrift bezüglich der Agadah sei, welche er niedergeschrieben habe, um sie nicht zu vergessen (Themurah fol. 14). Man sieht, dass das Verbot sich ebenso gut auf die Agadah wie auf die Halakhah beziehen musste, und dass man schliesslich erlaubte, die eine sowohl wie die andere niederzuschreiben, um dem Vergessen dadurch vorzubeugen.

d) Wenn übrigens, wie Graetz annimmt, das Verbot der Niederschrift durch die Befürchtung einer Uebersetzung motivirt war, so hätte jedenfalls die Agadah viel eher als die Halakhah verboten werden müssen. Denn immer haben die Feinde des Judenthums Waffen gegen die Juden in der Agadah gesucht, während sie sich nie mit der Halakhah beschäftigten.

e) Warum hat man, als man endlich zur Zeit des Rabbi Judah sich dazu entschloss, die Niederschrift der Mischnah zu erlauben, um einem Vergessen der *Halakhoth* seiner Zeitgenossen und seiner Vorgänger vorzubeugen, das Verbot für die Halakhoth der der Mischnahzeit folgenden Lehrer noch aufrecht erhalten? Warum hat man bis zur Zeit des Rabbi Asche gewartet, um zu erlauben, die Gemara zu schreiben?

f) Endlich ist es bewiesen, dass trotz des Verbotes immer geschrieben wurde, wie selbst Frankel und Graetz Beispiele dafür anführen. Nur sagt Graetz in seiner Geschichte der Juden, dass die Halakhoth *selten* geschrieben wurden. Nun glaube ich aber,

---

debarim schebeal peh, Traditionelles, anstatt des Wortes *halakhoth* las, oder, was noch wahrscheinlicher ist, dass Raschi aus der Frage der Gemara schloss, zwischen der Halakhah und der Agadah bestehe kein Unterschied, und die Beraitha erwähne die Halakhah nur als Beispiel eines der verbotenen Dinge, oder um zu sagen, *sogar* die Halakhah sei verboten und um so mehr die Agadah.

dass die Halakhoth überall, wo es eine Schule gab, d. h. in allen jüdischen Städten, niedergeschrieben wurden. Zuerst was ein Rechtslehrer sich *selten* erlauben konnte, wie Graetz sagt, konnten sich die anderen ebenfalls im Bedürfnissfalle erlauben, und dieses Bedürfniss bestand immer, denn man musste die gelernten Halakhoth, um sie nicht zu vergessen, immer niederschreiben. Sodann gibt es eine Stelle, wo klar gesagt ist, dass es sechs- oder siebenhundert geschriebene Mischnajothsammlungen gäbe (s. Tractat Hagigah, fol. 14). Diese Zahl ist wahrscheinlich übertrieben (s. Holin, fol. 92), aber die Stelle zeigt darum nicht weniger, dass in *allen* Städten von einiger Wichtigkeit, in welchen eine Schule, eine kleine Akademie oder ein Gelehrter von einigem Ruf existirte, es auch eine geschriebene Sammlung der Mischnah gab. Wir kennen schon die Namen von etwa zwanzig thalmudischen Akademien aus der Zeit der Thalmudgelehrten (s. meine Législation criminelle du Thalmud, p. 144), aber es gab Hunderte von grossen und kleinen Akademien, und da jede Akademie eine Mischnajothsammlung besass, sagte die Gemara, dass es sechs- oder siebenhundert geschriebene Sammlungen gab. Es ist übrigens zu bemerken, dass der Thalmud, ebenso wie der Geschichtsschreiber Josephus und der Philosoph Philo, immer die Zahl der Juden ihrer Zeit übertrieben.

Wenn es nöthig war, eine Halakhah einem in der Fremde Weilenden zur Kenntniss zu bringen, so pflegte man sie ihm mittelst eines Briefes, den man ihm schickte, mitzutheilen (s. Tractat Themurah, fol. 14).

Was soll man also von diesem an einigen Stellen erwähnten Verbote denken, welches, wie es scheint, nicht einmal gehalten wurde, da Jedermann sich mit der Nothwendigkeit entschuldigte, den Rechtsspruch niederzuschreiben, um ihn nicht zu vergessen, und welches absurd und widersinnig erscheint, da es keine Existenzberechtigung besass? Von wem ist dieses sonderbare Verbot, irgend etwas, mit Ausnahme der Bibel (wie der Commentator Raschi mit Recht sagt) zu schreiben, welches Verbot erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden zu sein scheint, weil vorher noch die Bücher der Makkabäer und des Sirah, welche die Gemara

lobend erwähnt, sowie alle Apokryphen des alten Testaments geschrieben wurden?

Meine Antwort auf diese Frage ist folgende. Man findet im Thalmud häufig, dass die Schriften, welche die Halakhoth enthielten oder andere literarische Sujets behandelten, *megilath setharim*, (s. Tractat Baba mezia, fol. 92), Rolle von den verborgenen Dingen oder verborgenes Buch genannt wurden, (denn die Bücher waren alle in Rollen), was die genaue Uebersetzung des griechischen Wortes *Apokryphen* ist, womit man alle nicht canonisirten, an das alte und neue Testament sich anlehnenden Bücher bezeichnete. In der Kirche gab es ziemlich viele, Jesus und die Apostel betreffenden Bücher und Epistel, wie die vierundfünfzig Evangelien, und den Brief Jesu an den König von Edessa u. s. w. Die Kirchenväter fassten die erleuchtete und vortreffliche Idee, eine Auswahl zu treffen und als canonisch nur vier Evangelien, *) die Episteln und die Apokalypse, welche man im neuen Testament findet, anzunehmen, und die fünfzig anderen Evangelien und Epistel als apokryph zu erklären. Durch diese Erklärung wollte die Kirche diesen Büchern weder ihre Authenticität noch ihren historischen Werth bestreiten, sie verbot nicht, zahlreiche Copien davon zur Erbauung der Gläubigen zu nehmen; sie erklärte sie aber als apokryph, in *dem* Sinne, dass es untersagt sei, in den Kirchen während des Gottesdienstes daraus *öffentlich* vorzulesen, wozu die canonischen Bücher allein angewandt werden sollten. Die canonischen Bücher waren also in diesem Sinne *öffentliche* und die anderen waren *apokryphe*, verborgene oder zum *privaten* Gebrauche und nicht zur öffentlichen Vorlesung bestimmte Bücher.

Auch die Synagoge hatte ihren Canon und ihre Apokryphen; aber nur die canonischen Bücher, unsere Bibel, konnten zur öffentlichen Vorlesung in der Synagoge zugelassen werden; alle anderen

*) Ein Kirchenvater sagte, dass die Kirche vier Evangelien ausgewählt habe, weil Adam (in lateinischen Buchstaben geschrieben) vier Buchstaben habe. Wenn aber dem so wäre, so müsste die russische Kirche fünf Evangelien haben, denn Adam hat, russisch geschrieben, fünf Buchstaben.

Bücher, wie die Makkabäer, die Weisheit u. s. w., obwohl sie einen sehr grossen Werth in historischer und moralischer Hinsicht besitzen, wurden als *megiloth setharim*, *Apokryphen*, verborgene Bücher, betrachtet, als zum *privaten* und nicht zum *öffentlichen* Gebrauche beim Gottesdienste in den Synagogen bestimmt. Noch mehr. Man wollte, dass die zur öffentlichen Vorlesung bestimmte Bibel sehr sorgfältig von einem frommen volljährigen Juden geschrieben sei, damit man im Vertrauen auf seine Frömmigkeit und sein Verständniss sicher sein könne, dass er es sehr sorgfältig *(lischmah)* für die Bestimmung während des Gottesdienstes gelesen zu werden, gethan habe. Wenn die Bibel durch ein minderjähriges Kind oder von einem Heiden geschrieben worden wäre, so wäre sie als ein apokryphes Buch behandelt worden; der Thalmud wendet das Wort *jignoz*, verborgen, oder *psulin*, verboten für die Vorlesung beim Gottesdienste, dafür an (s. Tractat Gitin, fol. 45b). *)

In dieser Weise waren *sämmtliche* jüdischen Bücher *megiloth setharim*, Apokryphen, und zwar in dem Sinne, dass man daraus nicht während des Gottesdienstes in den Synagogen vorlesen konnte, mit Ausnahme der Bibel, die canonisch war. Aber die Juden predigten nicht ausschliesslich in der Synagoge beim Gottesdienste; man hielt auch öffentliche Vorlesungen in den Akademien und den Schulen. Das Verbot der öffentlichen Vorlesung beim synagogalen Gottesdienste wurde auch auf die Akademien und Schulen ausgedehnt. Man konnte die Halakhah, die Agadah und alle apokryphen Bücher zu Hause abschreiben, aber es war verboten, sie in den Schulen vorzulesen und sie für den *öffentlichen* Gebrauch zu schreiben.

---

*) Es ist augenscheinlich, dass die Ausdrücke *jignoz* oder *psulim* sagen wollen, dass diese Bibel nicht beim Gottesdienste gelesen werden soll. Denn es gab keinen Grund, einem Kinde zu verbieten, eine Bibel zu schreiben und darin zu studieren. Eine Beraitha erzählt, dass in der Stadt Zidon ein Heide lebte, welcher biblische Bücher schrieb, und dass Rabban Simon ben Gamaliel erlaubte, sie zu kaufen, um sie zu lesen (Gitin, fol. 45 b), um so eher konnte man also eine von einem minderjährigen Juden geschriebene Bibel zum Lesen und Studieren benützen.

Der Grund dafür war sehr einfach. Die Gelehrten waren über fast keinen Punkt der jüdischen Gesetze unter sich einig. Wenn man nun jedem erlaubt hätte, in seiner Akademie oder Schule die von ihm nach seiner Denkungsweise zusammengestellte Gesetzessammlung vorzulesen, so würde es bald ebenso viele Sekten als Schulen gegeben haben. Hingegen erinnerte das Verbot, die zum *Privat*gebrauche zusammengestellte Mischnah *öffentlich* vorzutragen, jeden Gelehrten daran, dass er nicht allein in der jüdischen Welt, und dass er nicht Herr ist, seine eigenen gesetzlichen Bestimmungen durch alle Juden annehmen zu lassen. Bemerkenswerth ist, dass dieses Verbot durch kein Sanhedrin, durch keine Akademie gemacht wurde; die öffentliche Meinung hat das Verbot erlassen, denn die öffentliche Meinung wollte die Einheit der Nation. Als Hananja, Neffe des Rabbi Josua, nach Babylon ging, wollte er sich von der Centralautorität von Jerusalem unabhängig machen, indem er die Jahre und Monate aus eigener Autorität fixirte. Man schickte zwei Gelehrte von Jerusalem nach Babylon, um den dortigen Juden zu sagen, sie möchten keine neuen Centren in Babylon schaffen, wenn sie nicht den Gott Israels verlassen wollten. Alle Juden Babylons fingen hierauf zu weinen an und sagten: Gott behüte uns, wir sind Verehrer des Gottes Israels (Berakhoth, fol. 62), und wir wollen kein Schisma in der Nation hervorrufen.

Dieser Zustand der Dinge konnte indessen nicht lange dauern. Trotz des erwähnten Verbots bestand und vergrösserte sich die Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten in demselben Maasse, als neue Umstände neue Gesetze erheischten. Es ist wahr, die Juden sagten: „Wenngleich die Schule des Schamai nicht mit der des Hillel übereinstimmt, *ulu we-ulu dibre Elohim hajim*, so sprechen sie doch beide nach den Worten des lebendigen Gottes“, und die Schüler der einen Schule lebten in Frieden und Freundschaft mit denen der anderen. Aber wie hätte dieser Zustand lange dauern können? Das erwähnte Verbot hatte zum Ueberfluss den Nachtheil, der Ausbreitung der Wissenschaft hinderlich zu sein, denn nicht Jedermann hatte die nöthigen Mittel, um sich Bücher selbst zu schreiben oder schreiben

zu lassen. Während jede Stadt genöthigt war, zur Benützung für Reich und Arm, sich eine Bibel schreiben zu lassen oder sich eine solche zu kaufen, besass sie kein anderes Buch zum Gebrauche für die Armen.

Es gab nur ein Mittel, diesem Uebelstande abzuhelfen, welches darin bestand, eine von Jedermann anerkannte Mischnahsammlung zu besitzen; dann konnte man diese Sammlung als ein nationales Werk betrachten, für jede Stadt und jede Schule, wo man daraus öffentlich vorlesen konnte, davon Abschriften machen; gleichzeitig hätte man eine grössere Uebereinstimmung zwischen den verchiedenen Schulen herbeigeführt. Aber dazu hätte man einer Centralautorität ohne Nebenbuhler bedurft, welche genug Einfluss auf die ganze Nation besessen hätte, um dieselbe zu vermögen, ihren Codex anzunehmen.

Nun „sagt Rabah ben Rabba: Von Moses bis auf Rabbi (dem Redacteur der Mischnah) gab es keinen Mann in Israel, welcher mit dem grössten Wissen die hervorragendste Stellung vereinigte, ohne in beiden Hinsichten einen *Rivalen* zu haben“ (s. Tractat Gitin, fol. 59a). Esra selbst, sagt die Gemara, war nicht der grösste Mann seiner Zeit, denn Nehemia war Seinesgleichen (a. a. O). „Rab Aha ben Rabba sagte: Von Rabbi (dem Mischnah-Redacteur) bis auf Rab Asche gab es keinen Mann in Israel, welcher mit dem grössten Wissen die hervorragendste Stellung vereinigte, ohne in beiden Hinsichten einen Rivalen zu haben“ (a. a. O.). Man begreift also, dass Rabbi Judah der Nasi, auch Rabbi genannt, *allein* im Stande war, mit seinen Collegen eine Mischnah zu redigiren, welche nicht mehr als ein in dem angedeuteten Sinne apokryphes Buch betrachtet werden konnte, sondern als ein nationales zur öffentlichen Vorlesung bestimmtes Gesetzbuch; ferner, dass später Rab Asche, Redacteur der Gemara, *allein* von der ganzen Nation anerkannt werden konnte, um seine Gemara-Redaction adoptiren zu lassen, weil seine Autorität ebenfalls eine so *unbestrittene* wie die des Rabbi Judah war. Sobald die Mischnahsammlung des Rabbi Judah des Nasi veröffentlicht war, war keine Veranlassung mehr vorhanden, die Veröffentlichung und öffentliche Vorlesung der anderen Sammlungen,

wie z. B. der des Rabbi Hija u. A. zu verbieten, weil diese nicht die Beachtung, wie sie der Sammlung des Rabbi Judah entgegen gebracht wurde, beanspruchten.*) Man nannte ihre Sammlungen *Beraitha*, Aeusseres, um ihre untergeordnete Stellung anzudeuten; zuweilen nannte man sie auch auf chaldäisch *Mathnitha*, zuweilen sogar Mischnah, aber die des Rabbi Judah wurde *allein Mischnathenu*, unsere Mischnah, genannt, unser Aller Mischnah, die Nationalmischnah. Citirt die Gemara eine Beraitha, so sagt sie *thana*, citirt sie aber eine Mischnah von Rabbi Judah dem Nasi, so sagt sie *thenan*, mit dem Pronomen *an*, unser. Der Thana der Mischnah wurde *thana dedan*, unser Thana, genannt, der einer Beraitha aber *thana bara*, der Thana von aussen (s. Tractat Baba mezia, fol. 74b).

SIEBENTES CAPITEL.

Hauptprincipien des Gesetzes, scheinbare Lücken und Widersprüche.

Ich kann die Hauptprincipien der thalmudischen Gesetze nur in der allgemeinen Einleitung entwickeln, welche im ersten Bande meiner Législation civile du Thalmud veröffentlicht werden wird. In

*) Rabbi musste indessen seinen Collegen bedeutende Zugeständnisse machen; er war nicht absoluter Herr. So wurden in seine Mischnah manche seiner eigenen Behauptungen nicht aufgenommen, welche sich in der Beraitha finden. Er konnte es nicht verhindern, dass in den Beraithoth Meinungen veröffentlicht wurden, welche denen seiner Mischnah zuwider liefen. Auch wurde seine Entscheidung, dass die Nachfolger derjenigen Entscheidung folgen sollten, welche er als die der Majorität erklärte und nicht derjenigen eines einzelnen Thana, von seinen Nachfolgern, den Amoraim, nicht angenommen (s. meine Législation criminelle du Thalmud, p. 209). Wenn er mit einem seiner Collegen über ein Gesetz nicht übereinstimmte, so folgte man seiner Ansicht, (Erubin, fol. 46), aber es genügte, dass sein Schüler, Rabbi Hija, die Meinung seines Gegners theilte, um eine Majorität gegen Rabbi zu bilden und seine Entscheidung zu verwerfen (Holin, fol. 36a).

dieser Einleitung wird von den anscheinenden Lücken und Widersprüchen die Rede sein. An dieser Stelle will ich nur einige Beispiele anführen.

Man findet mehrere Stellen im Thalmud, wo gesagt wird, in diesem oder jenem Fall ist man *patur bedine adam, wechajib bedine schamajim,* freigesprochen durch die Gesetze der Menschen, aber verurtheilt durch die Gesetze des Himmels. Man begreift in der That, dass es Fälle gibt, wo die Gesetze machtlos sind, aber wo man von dem eigenen Gewissen verurtheilt wird. Aber das Gegentheil lässt sich nicht begreifen; da wo Gott verzeiht, können die Menschen nicht verurtheilen. Nun sagt der Thalmud an verschiedenen Stellen, Gott verurtheile nur wegen Verbrechen, welche nach vollendetem zwanzigsten Lebensjahre begangen worden (Tractat Schabbath, fol. 89 b). Jedoch gibt man gewöhnlich zu, dass man schon im Alter von dreizehn Jahren zum Tode verurtheilt werden konnte. Der Thalmud sagt übrigens nirgends, in welchem Alter man verurtheilt werden könne, aber er bestimmt das Alter von dreizehn Jahren für die Verpflichtung, die Gesetze zu beobachten. Ich glaube also, dass es zwei Arten von Majorität gab; dass man, um zu irgend welcher gesetzlichen Strafe verurtheilt zu werden, die zweite Volljährigkeit, nämlich zwanzig Jahre, erreicht haben musste. Rabbi sagte, der Levite sei erst im Alter von zwanzig Jahren zum Dienst fähig gewesen, und stützt sich auf die Bibel, welche das Alter von zwanzig Jahren verlangt (Tractat Holin, fol. 24 b). Man weiss, dass es für ein Mädchen zwei Volljährigkeitstermine gab; hatte sie den ersten erreicht, so besass ihr Vater noch einige Macht über sie; erreichte sie den zweiten, welcher *bagroth* genannt wird, so hatte der Vater keine Macht mehr über sie. Man findet eine Analogie dazu in Betreff der Knaben bei den Vorschriften über den ungerathenen und widerspenstigen Sohn (Deuteronomium XXI, 18—21). Nach dem Thalmud kann der Vater ihn bestrafen lassen, von dem Augenblicke an, wo der Sohn zwei Körperhaare besitzt,*) bis

---

*) Die erste Volljährigkeit tritt ein, wenn der Knabe dreizehn Jahre alt ist und man an einem Körpertheile mindestens zwei Haare

zur Entwicklung des Bartes (zweite Volljährigkeit) [s. Mischnah, meine Législation criminelle du Thalmud, p. 121]. Man sieht also, dass der Vater keine Gewalt hat über den Sohn, welcher die Volljährigkeit erlangt hat. Man wird überdies in meiner Uebersetzung des Tractats Baba bathra sehen, dass, wenn ein junger Mann ein Immöbel verkaufte, ehe er das Alter von völlig zwanzig Jahren erreicht hatte, der Verkauf ungiltig war, und dass nach Rab Huna bar Jehoschua man vor dem Alter von zwanzig Jahren unfähig war, Zeugenschaft in Rechtssachen über Immöbel abzulegen (s. Tractat Baba bathra, fol. 155 b).

Man findet oft im Thalmud, dass man wegen einer *gerama*, indirecten Handlung, nicht verurtheilen soll, was als ein in allen Fällen anwendbares Hauptprincip betrachtet wird (s. Bd. II, S. 118). Ich halte es für unmöglich, es als solches zuzulassen; nicht nur würde es ungerecht sein, den, welcher eine Beschädigung verursacht, unter dem Vorgeben, dass er es indirect gethan habe, straflos zu lassen, wenn die Absicht, Uebles zu thun, evident ist, sondern man findet auch zahlreiche Fälle, wo die Rechtsgelehrten des Thalmuds wegen einer *gerama* aburtheilten. Die Thosephoth und Rabbenu Ascher haben eine gewisse Anzahl von Fällen zusammengestellt, wo der Thalmud wegen einer *gerama* verurtheilt und andere wo er freispricht, und haben gesucht, die allgemeinen Regeln aufzufinden, welche in allen Fällen anwendbar wären. Ich werde diese Frage in der Einleitung zum ersten Bande meiner Législation civile du Thalmud behandeln, und die thalmudischen Stellen beizufügen versuchen, welche eine indirecte Handlung besprechen, und welche weder von den Thosephoth noch von Rabbenu Ascher citirt werden.

Eine Frage, welche directe Beziehungen mit dem Principe der *gerama* hat, ist die vom *Schadenersatze*. Die Frage vom Schadenersatze scheint vollständig im Thalmud sowohl als in der

---

entdeckt. Jedoch schon zur Zeit des Rabbenu Tham bekümmerte man sich nicht mehr um die Haare, und das Alter von dreizehn Jahren allein bestimmte die Volljährigkeit, (s. Tractat Nidah, fol. 52b, Thosephoth, Artikel ad schethekalkel).

Bibel zu fehlen. Wenn z. B. einem Landmann der Ochse, dessen er zur Feldarbeit bedarf, gestohlen wird, und der Dieb wird nach Beendigung der Ernte entdeckt und vor Gericht geladen, so wird derselbe verurtheilt, den Ochsen zurück zu geben, nicht aber den Landmann für den Verlust, welcher ihm durch das Fehlen des Ochsen während der ganzen Arbeitszeit entstand, zu entschädigen. Ist da nicht eine Lücke in dem Codex? In gewissen Fällen jedoch wird die Frage des Schadenersatzes nach der Billigkeit entschieden. Es steht in einer Beraitha: „Rabban Simon ben Gemaliel sagt: Es existirte der Brauch in Jerusalem, dass, wenn ein Mann ein grosses Fest für zahlreiche Gäste herzurichten hat, und einem andern alles gibt, was zur Herrichtung des Mahles erforderlich ist, Fleisch, Fische, Brod u. s. w., und dieser andere alles verdirbt, derselbe (nicht nur den Werth der ihm gegebenen Sachen bezahlen, sondern auch) den Mann für die Schande, welche ihm und seinen Gästen durch seine Schuld widerfahren, entschädigen muss“, (s. Tractat Baba bathra, fol. 93 b). Hier hätten wir also eine Verurtheilung zum Schadenersatz, mindestens für gewisse Fälle.*) Eine andere Verurtheilung zum Schadenersatz findet sich im Tractat Baba mezia, fol. 77. (Siehe meine Uebersetzung dieses Tractats Seite 341). Wesshalb liess man nicht für *alle* Fälle das allgemeine Princip des Schadenersatzes gelten?

---

*) Der Commentator Raschbam war betroffen von dem Widerspruch dieses Gebrauchs mit den thalmudischen Principien, welche niemals zum Schadenersatz verurtheilen, selbst nicht für eine indirecte Handlung. Raschbam sagt also: „Man adoptirt nicht die Meinung des Rabban Simon, sondern die der anderen Gelehrten, welche für eine *gerama*, indirecte Handlung, nicht verurtheilen“, (a. a. O.), und er fügt hinzu, dass diese Meinung nicht in den in der Mischnah enthaltenen Worten dieses Rabban Simon ausgedrückt ist, sondern nur in der Beraitha; andernfalls müsste der allgemeinen Regel gefolgt werden, dass man diejenigen Meinungen annehmen müsse, welche Rabban Simon ben Gamaliel in der Mischnah ausgedrückt hat. Raschbam vergisst, dass es sich hier nicht um die *persönliche* Meinung von Rabban Simon handelt; es handelt sich um seine *Zeugenschaft* über das, was *alle Gelehrten Jerusalems* für zulässig erachteten. Nun hat das Zeugniss eines Rabban Simon immer grossen Werth, möge es sich in einer Mischnah oder einer Beraitha vorfinden.

Man kann sich hier jene unbestreitbare Thatsache vergegenwärtigen, dass Gesetze nicht a priori gemacht werden, sondern dass sie erst entstehen, wenn ihre Nothwendigkeit sich fühlbar macht; und da genügen nicht vereinzelte Fälle bei Individuen, die möglicherweise in ihren Interessen geschädigt wurden, wobei die Gesetze unfähig waren, sie zu beschützen. Das Bedürfniss muss ein *allgemeines* sein, die Missbräuche müssen sich *mehren* und die Gesellschaft muss *viel* darunter zu leiden haben; erst dann sucht man neue Gesetze zu erlassen, um dem Uebel zu steuern. Es scheint nun, dass dieses Bedürfniss nach einem neuen allgemeinen Gesetz über den Schadenersatz sich nicht so allgemein in Israel fühlbar machte, als dass die Gesetzgeber sich hätten berufen gefühlt, in ihren Codex ein neues Princip aufzunehmen. Dies wird noch leichter verständlich, wenn man die Abwesenheit einer Central-Autorität bedenkt, welche einflussreich genug gewesen wäre, ihre neuen Entscheidungen bei allen in den verschiedenen Ländern zerstreut wohnenden Juden zur Geltung zu bringen, und die Abneigung, welche die Gelehrten haben mussten gegen die Einführung von Neuerungen im Judenthum, welche leicht Parteien in der Nation hervorrufen konnten.

Man findet noch ein anderes, ziemlich primitives Princip im Thalmud erwähnt, hesek scheeno nihkar lo schemeh hesek (ein Schaden, der nicht von den fünf Sinnen wahrgenommen werden kann, ist kein Schaden, der einen Ersatz motivirt).

Wenn z. B. ein Mann den Wein eines anderen vergiesst, so muss er den Werth des Weines bezahlen. Wenn er aber etwas nesekh (Wein, womit ein Heide seinen Göttern Trankopfer dargebracht hat) darunter mischt, wenngleich dann der Andere in Folge dieser Mischung den Wein nicht mehr geniessen kann, so muss der Uebelthäter freigesprochen werden nach dem Grundsatz, nicht wegen einer Schädigung zu verurtheilen, die keine materielle Veränderung verursacht. Man begriff jedoch die Ungerechtigkeit der Freisprechung in einem solchen Falle und entschloss sich von diesem veralteten Princip abzugehen und den Beklagten zur Bezahlung des Weines zu verurtheilen. Jedoch wurde dieses Princip noch befolgt, wenn ein Individuum *therumah* (den Theil, welcher dem Priester bestimmt war und den ein Laie nicht essen

durfte) unter die profanen Speisen eines Anderen gemischt hatte, so dass er nichts davon essen konnte; in diesem Falle wurde der Verklagte freigesprochen. Aber später entschloss man sich, auch in diesem Falle dieses veraltete Princip zu verlassen und den Thäter zur Zahlung des Schadens zu verurtheilen. (S. Bd. II, S. 492). Man erkennt daran die allmälige Entwicklung und die Abänderung der Gesetze je nach den Bedürfnissen, die sich geltend machten.

Man hatte ein Princip, das vortrefflich in der Theorie, aber unsicher in der Praxis war. Es ist das Princip *non bis in idem.* Rabbi Johanan sagt, wenn ein Mann eine Handlung begangen hat, welche mit zwei Strafen belegt werden kann, mit der Todes- oder Geisselstrafe und mit der anderen Strafe — dem Kläger Entschädigung zu zahlen, und wenn die Verurtheilung zum Tode oder der Geissel nicht ausgesprochen werden kann, (da das Individuum die Handlung unwissentlich begangen hat, oder die verbrecherische Absicht nicht durch die vorhergegangene Verwarnung constatirt ist), so wird das Individuum zur Zahlung der Entschädigungssumme verurtheilt. Risch Lakesch sagt, dass der Angeklagte freigesprochen wird (s. Tractat Holin, fol. 81 b). Allerdings haben wir eine allgemeine Regel, wonach jedesmal, wenn Risch Lakesch nicht mit Rabbi Johanan übereinstimmt, die Meinung Rabbi Johanan's adoptirt wird. Es wäre also von keinem grossen Interesse zu versuchen, die bizarre Idee des Risch Lakesch zu erklären. Aber es gibt im Thalmud andere zweifelhafte Stellen, welche mit Rabbi Johanan's Ansicht nicht im Einklang zu sein scheinen. Auch dieser Punkt erfordert nähere Beleuchtung.

ACHTES CAPITEL.

In dem Tractat Baba kama enthaltene Principien.

Der Tractat Baba kama (erste Pforte) ist der erste Band des thalmudischen Civilgesetzes, welcher ehemals *nezikin* hiess, und aus drei Bänden besteht. Der erste Band, *Baba kama*

genannt, handelt hauptsächlich von den Gesetzen in Bezug auf das Solidaritätsprincip, wovon wir oben Seite 28 gesprochen haben, und von den Gesetzen, betreffend den Dieb, den *hobel* (der Jemand eine Verwundung beibringt), und den Räuber.

Dieser Tractat beginnt mit den Gesetzen in Bezug auf das Solidaritätsprincip; sie betreffen die Fälle, wo Jemands Thiere in das Feld eines Anderen eingedrungen sind oder in anderer Weise Jemand geschädigt haben, die Fälle, wo ein Individuum einen Brunnen gegraben und dadurch eine Beschädigung verursacht hat, die Fälle, wo er durch Feuer Schaden anrichtete u. s. w. Der Tractat *Baba kama* beginnt mit diesen Gesetzen aus drei Gründen. Zunächst besassen dieselben besondere Wichtigkeit für die Juden, die ein ackerbautreibendes Volk waren. Sodann waren diese Gesetze äusserst alt und hatten eine ausgedehntere Basis in der Bibel als die übrigen Gesetze. Endlich stützten sich diese Gesetze auf ein dem Judenthum eigenthümliches Princip, auf welches die Juden so stolz waren, es den erhabensten Sittensprüchen der *Pirke aboth* (Sprüche der Väter) gleich zu stellen. Rab Judah sagt: Wer die Vollkommenheit eines *Hasid* erlangen will, beobachte die Gesetze der *nezikin*, die fraglichen auf das Solidaritätsprincip basirten Gesetze; Rabba sagt, dass er die Sprüche des Tractats *Aboth* befolgen müsse, (s. Tractat Baba kama, fol. 30a). Der Thalmud sagt solches von keinem anderen Theile seines Codex.

Sehen wir nun, was diese Gesetze in der Bibel waren, was sie zur thalmudischen Zeit geworden, und wie sich die Juden vor den anderen zeitgenössischen Nationen Asiens auszeichneten.

„Wenn Jemand eine Grube öffnet, oder wenn Jemand eine Grube gräbt und sie nicht zudeckt, und es fällt ein Ochse oder ein Esel hinein, so soll wer schuld ist an der Grube es bezahlen. . . . Wenn ein Ochse eines Mannes stösst den Ochsen des anderen, dass er stirbt, so sollen sie den lebendigen Ochsen verkaufen und das Geld dafür theilen. . . . Oder ist es bekannt geworden, dass es ein stössiger Ochse war von gestern und ehegestern, und sein Herr wollte ihn nicht hüten, so soll er bezahlen einen Ochsen um den Ochsen. . . . Wenn Jemand abweiden lässt ein Feld oder einen Weinberg, dass er fortliess sein Vieh

und es weidet im Feld eines Anderen, so soll er mit dem Besten seines Feldes und dem Besten seines Weinbergs bezahlen. Wenn Feuer auskommt und ergreift Dornen, und es wird verzehrt ein Garbenhaufen, oder das stehende Getreide . . ., so soll es bezahlen, der den Brand angezündet hat." (Exodus XXI, 33—36; XXII, 4, 5).

Die asiatischen Heiden liessen dies Gesetz, das auf dem Solidaritätsprincip fusst, nicht gelten, (s. weiter oben Seite 28), denn sie sagten, es sei Sache des Klägers, seine Person und sein Eigenthum vor jedem Unfall zu bewahren. Sie kannten nicht das mosaische Gesetz, welches sagt: „Wenn du ein neues Haus bauest, so mache ein Geländer um dein Dach, damit du nicht schuld seist an vergossenem Blut, wenn Jemand herunterfiele." (Deuteronomium XXII, 8). Die Heiden meinten, es sei Sache des Verunglückten selber gewesen, sich vor dem Hinabfallen zu bewahren. Wenn in der thalmudischen Zeit ein Jude ein neues Haus baute gegenüber dem eines anderen Juden, war es verboten, Thür gegen Thür oder Fenster gegen Fenster zu bauen, denn er sollte den Anderen nicht stören dadurch, dass er sich ein Mittel verschaffte, jenem in sein Haus zu sehen. Dieses Verbot existirte bei den Heiden nicht; sie sagten es sei Sache des Andern, seine Thür oder seine Fenster zu schliessen, wenn er in seinem Haus etwas thun wolle, das der Nachbar nicht sehen sollte. Durch dieses Verbot konnte man, nach Rabbi Johanan, die Häuser der Juden von denen der Heiden unterscheiden (s. Tractat Baba bathra, fol. 60 a).

Untersuchen wir nun, was aus den biblischen Gesetzen zur Zeit des Thalmuds geworden war. Es galt im Allgemeinen das Princip, dass Jeder sein Vieh und alle Gegenstände, die ihm gehörten, überwachen müsse, damit dieselben Anderen keinen Schaden verursachten. Es war dies das biblische Gesetz, welches den Eigenthümer für den Schaden verantwortlich machte, der durch seine Eigenthumsobjecte angerichtet wurde, und welches ihn dafür bestrafte, sein Eigenthum oder sein Vieh nicht besser überwacht zu haben, indem es ihn verurtheilte, den Kläger zu entschädigen. Der Thalmud hält dasselbe Princip aufrecht, aber er hat in seine

Anwendung *Milderungen* aufgenommen, wie man sogleich sehen wird. Der Mangel an Ueberwachung war also das Motiv zur Verurtheilung; etwaiges Uebelwollen war nicht in Betracht gezogen. So wurde also derjenige, welcher absichtlich ein Haus oder ein Feld angezündet hatte, nicht strenger behandelt als der, welcher vielleicht durch Unachtsamkeit Funken von seinem Lichte hatte fallen lassen und ungern eine Feuersbrunst verursacht hatte. Es gab kein Gesetz gegen Brandstifter; man begnügte sich mit der den Häuptern der Nation eingeräumten Befugniss, nach dem gegebenen Falle zu richten, wofür wir Belege haben. Rab Nahaman sprach eine Verurtheilung gegen einen Räuber aus. Rabba sagte ihm, dass diese Verurtheilung strenger sei als die vom Gesetze für solche Fälle vorgesehene, aber Rab Nahaman antwortete: Er ist berufsmässiger Räuber und ich will ihn strenger bestrafen, um ein Exempel zu statuiren (s. Bd. II, S. 384—85).

Die Fälle, wo wegen Mangels an Aufsicht gestraft wurde, indem der Beklagte zum Schadenersatz verurtheilt wurde, waren in vier Categorien eingetheilt. Die Mischnah sagt, dass es vier Categorien von Schäden gibt: Der Ochs (welcher mit seinen Hörnern Schaden verursacht), der Brunnen, der Zahn (die Schäden, welche das Thier verursacht, indem es auf fremdem Felde frisst) und das Feuer.*)

Betrachten wir zuerst die Categorie der Feuerschäden. Wir haben gesehen, dass ein etwaiges Uebelwollen nicht in Betracht gezogen wurde. Alle durch das Feuer verursachten Beschädigungen wurden als aus mangelnder Ueberwachung dieses zerstörenden Elements entstanden betrachtet. Nun ist der Mangel an Ueberwachung und Aufmerksamkeit nicht in allen Fällen gleich strafbar.

---

*) Die Gemara legt diese Mischnah anders aus; sie sagt, dass die durch den Thierzahn und die vom Thierfuss verursachten Schäden je eine besondere Categorie bilden. Ich glaube, dass diese beiden Categorien nur eine bilden, da sie sich in nichts von einander unterscheiden. Uebrigens weiss man, dass in allen Wissenschaften die Categorien, die Abtheilungen und die Unterabtheilungen fast willkürlich sind; jeder macht sie nach seinem eigenen Gesichtspunkte.

Es ist augenscheinlich, dass, wenn ein Individuum ein mit entzündbaren Stoffen angefülltes Zimmer mit offenem Licht betritt, seine Fahrlässigkeit und Unvorsichtigkeit viel strafbarer sind, als die Unvorsichtigkeit eines Mannes, der allein auf dem Felde spazieren geht und das Feuer seiner Cigarre auf das Kleid eines hinter ihm Gehenden fallen lässt, welchen er gar nicht gesehen hat. Man dachte, wer Feuer zu überwachen habe, solle um sich sehen und wissen, welche Gegenstände durch seine Unvorsichtigkeit verbrannt werden könnten; aber man konnte ihn nicht verantwortlich machen für Dinge, die er nicht gesehen hatte und deren Existenz er nicht vermuthen konnte. Wenn z. B. Jemand das Feld eines Bauern betritt und darauf durch Unvorsichtigkeit einen Brand veranlasst, so hat er das verbrannte Getreide zu bezahlen, wenn aber der Bauer die eigenthümliche Idee gehabt hätte, Banknoten in dem Getreide zu verbergen, so ist der andere nicht verpflichtet, den Werth derselben zu ersetzen. Der Thalmud bezeichnet dies durch das Wort *tamun*, verborgene Dinge, indem er sagt, dass bei Brandschäden nicht für *tamun* bezahlt werden müsse. Die Mischnah sagt: Wenn ein Mann ein Feuer anzündet, welches einen Getreideschober in Brand setzt, und dabei Dinge, welche in diesem Schober verborgen waren, mitverbrennen, so sagt Rabbi Judah, dass der Brandstifter den Schober und die verborgenen Dinge bezahlen müsse. Aber die anderen Gelehrten sagen, dass er wohl den Getreideschober, nicht aber die verborgenen Gegenstände bezahlen müsse, (denn es ist nicht Sitte, Dinge in einem Getreideschober zu verbergen). . . . Jedoch stimmen die Gelehrten mit Rabbi Judah überein, dass derjenige, welcher eine Feuersbrunst in einem Hause verursacht, alle Gegenstände, welche darin verborgen waren, bezahlen müsse, „denn es ist Sitte, alle Dinge in den Häusern unterzubringen,“ (s. Bd. II, SS. 261 und 262). Die Gemara sagt an dieser Stelle: „Nach dem Grundsatze dieser Gelehrten bezahlt man nur für die Dinge, welche man gewöhnlich auf dem Felde lässt, (die Gemara nennt als Beispiel Ackergeräthe), nicht aber für diejenigen Dinge, welche man gewöhnlich nicht auf dem Felde verbirgt“ (a. a. O., S. 263).

Um die Idee besser verständlich zu machen, dass das *tamun,* verborgenes Gut, nicht ersetzt werden muss, citirt die Gemara einen analogen Fall aus einem anderen Theile des Codex, welchen der Thalmud hier nur um dieser Analogie willen, angeführt hat. Der Fall, welcher dem Capitel, betreffend die Verwahrer, (Abschn. V, Cap. 4), entnommen ist, ist folgender: Rabba sagt: Wenn Jemand einer Frau einen Golddenar in einer Börse zur Aufbewahrung gibt, indem er sagt, dass dies ein Silberdenar sei, . . . und sie hat ihn verloren, weil sie ihn nicht mit der nöthigen Vorsicht bewahrt hatte, so muss sie nur einen Silberdenar und nicht einen Golddenar bezahlen (a. a. O., S. 264; Baba kama, 62b).

In die Categorie der Brandschäden gehört auch der Fall, wo ein Mann einen Stein oder ein scharfes Instrument etc. auf das Dach eines Hauses gelegt hat, und ein gewöhnlicher Wind hat dieselben herabgeweht, so dass sie im Fallen einen Gegenstand beschädigt haben (a. a. O., S. 4). Wenn jene Dinge nur durch die Gewalt eines ungewöhnlichen Windes herabfallen konnten, so ist der Mann freizusprechen, denn er kann sagen, dass er einen ungewöhnlichen Wind nicht vorausgesehen habe.

Die Beschädigungen, welche durch Thiere verursacht werden, können in Bezug auf die Schuldbarkeit ihrer Besitzer, welche dieselben hätten überwachen sollen, von zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Ist das Thier zahm, so muss sein Besitzer nur darüber wachen, dass es keinen Schaden verursache, wenn es seinem natürlichen Instinct folgt; z. B. er muss es hindern, das Feld eines Andern zu betreten, wo es Schaden anrichten könnte, indem es seinen Hunger stillt, (was der Thalmud Schaden verursacht durch den *Zahn* nennt), oder indem es über das Getreide schreitet, (was der Thalmud Schaden verursacht durch den *Huf* nennt). Wenn das Thier, nachdem es gezähmt war, seine Gewohnheit wieder änderte, z. B. wenn ein Ochse wieder wild geworden ist, und aus Bösartigkeit mit den Hörnern stösst, so muss der Eigenthümer nicht nur suchen, die Schäden, welche der Ochse durch seinen natürlichen Instinct verursachen kann, zu verhindern, sondern er muss auch an diejenigen denken, welche das Thier durch seine

Bösartigkeit anrichten kann. Daher diese beiden Categorien von durch Thiere verursachten Schäden.

Categorie der durch den Instinct der Thiere verursachten Schäden. Wer schuldig ist, seine Thiere nicht gehindert zu haben, Schaden anzurichten, indem sie das Eigenthum eines Anderen fressen oder mit den Hufen niedertreten, soll, conform dem biblischen Gesetze, den *ganzen* Schaden bezahlen. Hier lässt indessen der Thalmud zwei Einschränkungen zu, nämlich: wenn das Thier einen solchen Schaden an einem öffentlichen Platze oder an irgend einer Stelle, welche dem öffentlichen Verkehr zugänglich ist, angerichtet hat, so wird der Eigenthümer freigesprochen, denn man kann nicht von ihm verlangen, sein Vieh einzusperren, um es zu verhindern, dass es auf einen Platz gehe, wo er wie Jedermann das Recht hat, seine Hausthiere frei herum laufen zu lassen. Diese Einschränkung scheint übrigens in der Bibel ziemlich deutlich ausgedrückt zu sein, indem die Schrift die Worte *bisdeh aher*, auf das Feld eines Anderen, anwendet, womit sie sagen will, dass der Eigenthümer zum Schadenersatz nur dann verpflichtet ist, wenn das Thier in das Besitzthum des Klägers eingedrungen ist. Aber der Thalmud lässt noch eine weitere Beschränkung zu, welche augenscheinlich durch den Gebrauch motivirt wurde, einen Gebrauch, welcher jedoch nicht von allen Gelehrten für zulässig erachtet wurde, da Sumkhus ihn nicht billigte. Nach diesem Gebrauch verurtheilte man nur zum völligen Schadenersatz, wenn das Thier den betreffenden Gegenstand direct mit seinen Füssen verdorben hatte. Aber wenn das Thier auf *zeruroth*, Holzspänen, ging, welche dadurch auf die Seite geschleudert wurden und einen mehr oder weniger entfernten Gegenstand beschädigten, so musste der Eigenthümer nur die Hälfte des Schadens bezahlen; denn hier waren mildernde Umstände vorhanden, indem der Eigenthümer sagen konnte, er habe wohl sein Thier gehütet, dass es keine unter seinen Füssen befindlichen Gegenstände beschädige, aber an entfernte Gegenstände habe er nicht gedacht.

Categorie der durch *Bösartigkeit* der Thiere hervorgerufenen Beschädigungen, (was der Thalmud Beschädigung durch das Horn nennt). Es war strengstens verboten, ein bösartiges, noch nicht

gezähmtes Thier zu halten (s. Bd II, S. 44); deshalb stimmt auch die Gemara der Ansicht des Rab Huna bar Josua bei, man könne annehmen, dass die Ochsen (der Juden) gewöhnlich zahme Thiere seien, welche nicht die Gewohnheit haben, mit dem Horne zu stossen (a. a. O., S. 40 und 42). Es hätte wohl vorkommen können, dass Jemand dem Verbote zuwider ein bösartiges Thier behalten hätte. Aber es gab kein specielles Gesetz für die Uebertretung dieses Verbots. Man konnte wohl, im gegebenen Falle, den Umständen entsprechend, eine strenge Strafe gegen den, der ein nicht gezähmtes Thier hält, aussprechen, wie man es weiter oben (S. 73) bezüglich des verhärteten Räubers gesehen hat; aber im Allgemeinen wurde der etwaige böse Wille nicht in Betracht gezogen, und das Gesetz verurtheilte den Beklagten nur zur Zahlung, weil er es an Aufsicht hatte fehlen lassen, und er durch seine Unvorsichtigkeit die Ursache der Beschädigung war. Wenn nun ein zahmes Thier, trotz seiner gewöhnlichen Gutartigkeit, einen Schaden durch Bösartigkeit anrichtete, so musste der Eigenthümer völlig freigesprochen werden, denn er konnte diesen Zufall nicht erwarten. Die Bibel indessen verurtheilt ihn, als Geldbusse die Hälfte des Schadens zu zahlen, und der Thalmud hat die Entscheidung der Bibel festgehalten. Nur hat er zwei Einschränkungen, nämlich: Da es sich hier um ein nur aus Respect vor der biblischen Entscheidung festgehaltenes Gesetz handelt, wollte man keine weiteren logischen Consequenzen daraus ziehen, und begnügte sich, den ausdrücklichen Worten der Schrift sich zu fügen (etwas Analoges anlässlich der durch ein Alibi dementirten Zeugen in meiner Législation criminelle du Thalmud, S. 50). Die Bibel sagt, indem sie von einem Ochsen spricht, der mit seinen Hörnern einen anderen tödtet, und voraussetzt, dass sie beide den gleichen Werth hatten: „Man soll den lebenden Ochsen verkaufen und den Erlös theilen“ (Exodus XXI, 35). Sie sagte aber nicht, dass, wenn der lebendige Ochs wenig Werth hatte, sein Eigenthümer verpflichtet wäre, aus seiner Tasche die Hälfte des Schadens zu zahlen. Freilich hätte man es voraussetzen und den Eigenthümer in diesem Falle aus seiner Tasche zahlen lassen können, wie in dem Falle, wo das

Thier bei dem Kläger eingedrungen ist, um da zu fressen; aber aus dem erwähnten Grunde hielt man sich an die Worte der Schrift, und entschied, dass in dem Falle, wo ein zahmes Thier, trotz seiner gutartigen Gewohnheiten, einen Schaden aus Bösartigkeit verursacht, der Eigenthümer nie verurtheilt werde etwas aus seiner Tasche zuzulegen. Es soll die Hälfte des Schadens *migupho*, vom Körper des Thieres, bezahlt werden, d. h. wenn das Thier genau werth ist, was er zu zahlen hat, so gibt der Eigenthümer das Thier (oder er kann es auch behalten, wenn er seinen Werth geben will); wenn das Thier mehr werth ist, so soll man es verkaufen, um vom Erlöse zu geben, was zur Hälfte des Schadens erforderlich ist; endlich, wenn es z. B. einen Denar werth ist und die Hälfte des Schadens zehn Denare beträgt, so gibt der Eigenthümer nur das Thier (oder er kann auch das Thier behalten und einen Denar geben), und der Kläger verliert die neun Denare, die er reclamirt.

Die zweite Einschränkung ist die, welcher man in allen Fällen begegnet, wo die Bibel eine Geldbusse vorschreibt. Der Thalmud nimmt die allgemeine Regel an, dass das freiwillige Geständniss des Schuldigen, das er vor Gericht abgelegt hat, ehe seine Missethat durch Zeugen constatirt ist, den Angeklagten von der vom Gesetze vorgeschriebenen Geldbusse befreit.

Dies alles bezieht sich auf den Fall, wo das *tham* (harmlos) genannte, zahme Thier aus Bosheit einen Schaden verursacht, aber noch nicht die *Gewohnheit* angenommen hat, es öfters zu wiederholen. Wenn es aber die Gewohnheit angenommen und die boshafte Handlung dreimal ausgeübt hat, so wird es betrachtet als im Zustande des *muad*, bestimmt und gewohnt, Böses zu thun. Wenn also sein Eigenthümer vor Gericht gehörig darauf hingewiesen worden, dass sein Thier ein *muad* geworden, so soll er es fortan wie ein schädliches Thier einsperren, und den *ganzen* Schaden bezahlen, welchen das *muad* in Folge seines Mangels an Bewachung verursachen wird; und wenn das *muad* gewordene Thier nicht viel Werth hat, so hat der Eigenthümer den Schaden aus seiner *Tasche* zu bezahlen.

Categorie der durch den *Brunnen* verursachten Schäden.

Das diese Categorie betreffende Gesetz ist am meisten modificirt worden, was augenscheinlich dem Einflusse der Epoche zuzuschreiben ist, d. h. der Nachbarvölker, welche in solchen Fällen immer freisprachen, indem sie behaupteten, es sei Sache des Klägers, sich vorzusehen, damit er nicht falle.

Dieser Einfluss wurde wahrscheinlich noch durch den Umstand verstärkt, dass es wirklich ein leichtes ist, sich vor einem solchen Unfalle zu schützen; man braucht nur vor sich zu sehen und nicht jenen Astronomen nachzuahmen, der den Himmel nach Sternen betrachtete und dabei in einen Brunnen fiel. Man hat indessen die biblische Bestimmung festgehalten, dass, wenn „ein *Ochs* oder ein *Esel* in den Brunnen fällt, man den Schaden bezahlen soll" (Exodus XXI, 33), wenn der Ochs oder der Esel umgekommen ist; aber nicht für das Geschirr des Thieres, welches durch den Sturz zerrissen wurde. Rabbi Judah liess übrigens diese Einschränkung nicht zu, und wollte, dass wer den Brunnen gegraben, auch für das Geschirr zu zahlen habe (s. Bd. II, S. 234). Wenn Jemand einen Stein auf einen dem Publikum zugänglichen Platz legt, und wenn ein Mensch oder ein Thier daran stösst und sich beschädigt, so wird dieser Fall dem durch den Brunnen verursachten Schaden gleichgestellt. Das thalmudische Gesetz lässt für den Fall des Todes des Thieres im Brunnen eine andere Einschränkung zu, die dem Criminalgesetze entlehnt war. Man verurtheilte den Mörder nur dann zum Tode, wenn die dem Opfer beigebrachte Verletzung ihm tödtlich sein musste; wenn aber die Verletzung zu leicht war, um den Tod zu veranlassen, wenn auch durch einen unvorhergesehenen Zufall das Opfer starb, so wurde der Angeklagte freigesprochen. Dasselbe ist auch hier der Fall; wenn der Brunnen nicht tief genug war, um das Thier zu tödten, wenngleich dieses starb, so wurde der Angeklagte nicht zum Schadenersatze verurtheilt. Man hat für einen Ochsen die Tiefe von zehn Tephaim angenommen, wegen der anderen Thiere findet sich jedoch keine Fixirung.

Vergleichung der Verurtheilungen zur Zahlung in diesen vier Categorien mit denjenigen, welche in anderen Fällen ausgesprochen wurden.

Wenn man die Verurtheilungen zur Zahlung in den vier oben erwähnten Categorien mit den Verurtheilungen in anderen Fällen vergleicht, so findet man einerseits eine Verschärfung in den letzteren Fällen, und andererseits findet man, dass die Angeklagten in den ersteren Fällen viel strenger gerichtet werden. In den Fällen, welche zu diesen vier Categorien gehören, wo man nur wegen mangelnder Aufsicht über sein Eigenthum verurtheilt wird, wird man freigesprochen, wenn die beschädigten Objecte dem heiligen Schatze gehören (s. Bd. II, S. 20), während man dem Schatze Anlehen zurückbezahlen muss, wie einem Privatmanne. Es ist zu bemerken, dass der Thalmud einer vom Repräsentanten des heiligen Schatzes ausgehenden Reclamation durchaus nicht mehr Werth beimisst; im Gegentheil, selbst der Diebstahl am heiligen Schatze zieht keine gesetzliche Strafe nach sich, wie man gleich sehen wird. Andererseits zeigen die Fälle dieser vier Categorien eine Verschärfung in der Zahlung, welche man in den anderen Fällen nicht findet. Der Schuldner kann, wenn er mit einem Theile seines Grundstücks bezahlt, einen Theil von *mittlerer* Güte geben; wer aber in einem Falle dieser vier Categorien verurtheilt wird, ist, wenn er mit einem Theile seines Grundstücks bezahlt, verpflichtet, einen Theil von *bester* Qualität zu geben (a. a. O., S. 12), damit der Kläger leicht ihn verkaufen könne (daselbst S. 11). Das Motiv hierfür ist der Respect vor dem ausdrücklichen Worte der Bibel (Exodus XXII, 4).

NEUNTES CAPITEL.

Allgemeine Principien, welche der Tractat Baba Kama in Bezug auf Diebstahl, Raub und Verletzungen enthält.

Die Gesetze über Diebstahl, Raub und Verletzungen bilden in der modernen Gesetzgebung einen wichtigen Theil des Strafgesetzbuches; wollte man aber diesen Namen demjenigen Theil

unseres Tractats beilegen, welcher diese Gesetze enthält, so muss man zugestehen, dass dieses thalmudische Strafgesetzbuch sich durch den beinahe gänzlichen Mangel jeder Strafe auszeichnet.

Zuvörderst der Raub. Das Gesetz hatte keine Strafe gegen den erlassen, welcher mit Gewalt Gegenstände, die einem Anderen angehören, hinwegnimmt. Alles was der Thalmud im mosaischen Gesetz über Räuber fand, ist, dass der Räuber dem Eigenthümer das, was er ihm ungerechter Weise abgenommen, wieder zurückgeben solle. Es scheint, das mosaische Gesetz fand in der Bestimmung, dass der Räuber seinen Raub zurückgeben müsse, eine genügende Repressalie sowohl, als eine Warnung für den Uebelthäter, welche ihn verhindern würde, von neuem so grosse Anstrengungen zu machen, um das Besitzthum anderer wegzunehmen, da diese Mühen durch die Justiz vereitelt wurden. Man wird zugeben, dass, wenn auf der einen Seite der gänzliche Mangel jeder Strafe für Raub, vielleicht einen primitiven gesetzlichen Zustand anzeigt, gleichsam die Kindheit der gesetzgeberischen Kunst, so sieht man auf der anderen Seite, dass man es hier nicht mit jenem „enfant terrible“ der drakonischen Gesetze der Völker des Alterthums zu thun hat, jener Kindheit, die kein Mitleid kennt, welche nur Feuer und Schwert, Tod und Galgen kannte, welche sich über jede Unthat erschreckte, als ob der ganzen Gesellschaft durch die schwachen Bemühungen eines unglücklichen Sünders Umsturz und Verderben drohe, und welche sich nicht genug an dem Unglücklichen rächen konnte, der ihre Ruhe störte, so dass sie gar nicht wusste, welche Strafe sie gegen ihn erlassen sollte. Die Kindheit der jüdischen Gesetzgebung ist im Gegentheil eine liebenswürdige, reizende Kindheit, welche nur danach trachtet, den armen Sündern ihre Strafe zu mildern und ihnen die Mittel zu gewähreu, wieder auf den guten Weg zurückzukehren *(thekanoth ha-schabim)*; eine Kindheit, welche in ihrer eigenen Sicherheit gar nicht fürchtet, dass dieser arme Räuber, welcher gewöhnlich eher unglücklich als schuldig ist, die jüdische Gemeinschaft bedrohen oder stören könne, welche auf dem unzerstörbaren Fundament der ewigen mosaischen Moral gegründet ist; jene Kindheit, welche keine Rache kennt, die in allen Zweigen

des mosaischen Gesetzes, in den criminellen, den correctionellen, den civilen etc. nur Milderungen anzubringen bemüht ist, kurz jene Kindheit, welche in dem Theil des Codex, mit welchem wir uns beschäftigen, nur das eine Ziel im Auge hat, die Lage des armen Schuldigen zu verbessern und ihn gegen die Strenge des Gesetzes in Schutz zu nehmen.

Wie man gesehen hat, enthält die ganze, den Raub betreffende Gesetzgebung nur ein einziges Gesetz, das einfachste, natürlichste und sanfteste Gesetz, das den Räuber nur verpflichtet, dem Eigenthümer das widerrechtlich Angeeignete zurück zu geben. Dieses so einfache Gesetz wurde jedoch zur thalmudischen Zeit ausgearbeitet. Aber in welchem Sinne? Hat man geglaubt, es modificiren oder etwas hinzufügen zu sollen, um die Gesellschaft besser zu sichern? Durchaus nicht. Die ganze durch die Thalmudisten diesem einfachen mosaischen Gesetze gegebene Ausbildung hat nur den einen Zweck, die Lage des unglücklichen Sünders zu mildern, um ihm zu erlauben, auf den Pfad des Guten zurück zu kehren.

In einer Beraitha heisst es: Wenn die Räuber oder die Wucherer zurückgeben, was sie widerrechtlich sich angeeignet haben, so nimmt man es nicht an; wenn Jemand es zurücknimmt, so sind die Weisen nicht mit ihm zufrieden. Rabbi Johanan sagt, dass diese Beraitha gelehrt worden zur Zeit Rabbi's (des Redacteurs der Mischnah) bei Gelegenheit eines Falles, der sich zu dieser Zeit ereignete. Denn in einer anderen Beraitha heisst es: „Ein Räuber wollte eines Tages *theschubah* thun, zurückgehen auf den guten Weg. Aber seine Frau sagte ihm: Wenn du deine Fehler gut machen willst, so wird nicht einmal dein Gürtel dir gehören, (denn du wirst verpflichtet sein, alles zurückzugeben). Diese Bemerkung seiner Frau liess ihn seine Absicht verlassen. Da sagten (die Gelehrten), dass, wenn die Räuber oder Wucherer zurückgeben, was sie unrechtmässiger Weise genommen haben, so nimmt man es nicht an; und wenn einer es annimmt, so sind die Weisen mit ihm nicht zufrieden“ (s. Bd. II, S. 371 und 372). Freilich war dies nach den angesehensten Commentatoren, den Thosephoth, ein temporäres Gesetz; und nach Rabbenu Ascher wurde es nur auf die Räuber angewandt, welche aus freien

Stücken Busse thaten; wenn nicht, so wurden sie sogar gezwungen, dem Eigenthümer zurück zu geben, was sie unrechtmässiger Weise sich angeeignet haben (a. a. O.) Aber diese Beraitha gibt schon eine Idee vom Geiste der thalmudischen Gesetzgeber.

In der That sind *alle Gesetze des Thalmuds* nur Begünstigungsgesetze, *thekanoth ha-schabim*, Gesetze für Reuige.

Das mosaische Gesetz wollte, dass der Räuber das geraubte Object in natura zurück gebe. Die Mischnah sagt: Wenn Jemand zu seinem Baue einen geraubten Balken verwandt hat, so wird man ihn nicht dazu anhalten, das Haus zu zerstören, um den Balken zurück zu geben, er soll nur dessen Werth bezahlen; das ist eine den Räubern gewährte Begünstigung, um die Reuigen zu ermuthigen (a. a. O., SS. 373 und 374).

Man hat schon weiter oben (S. 68) gesehen, dass das thalmudische Gesetz den Räuber nicht zur Zahlung von Schadenersatz verpflichtet; wenn er z. B. Jemand einen Ochsen geraubt hat, den der Eigenthümer für seine Feldarbeiten nöthig hatte, so hat er den Ochsen zurück zu geben, aber nicht auch den Eigenthümer für den Schaden zu entschädigen, welchen dieser dadurch erleiden musste, dass er seinen Ochsen bei der Arbeit entbehrte. Wenn aber das Thier bei dem Räuber durch seine Sorge und die darauf verwendeten Kosten fett geworden ist, so soll der Eigenthümer dem Räuber für seine Mühe und Kosten Rechnung tragen (a. a. O., S. 381).

Ein anderes thalmudisches Gesetz lässt zu Gunsten des Räubers eine Art von Verjährung zu. Wenn der Raub in einer so entfernten Zeit stattgefunden hat, dass der Eigenthümer schon auf den geraubten Gegenstand verzichtet hat, oder wenn dieses Object schon so verändert worden ist, dass es nie mehr in seinen ursprünglichen Zustand zurückkehren kann, so ist, wenn jetzt der Eigenthümer sein Object beim Räuber reclamirt, dieser nach gewissen Gelehrten nicht verpflichtet, das Object selbst zurück zu geben, sondern er gibt den Werth, welchen es zur Zeit der Entwendung hatte und behält das Object als erworbenes Eigenthum. Diese Verjährung hängt nicht von dem Zeitraume ab, der seit der Entwendung verflossen ist, sondern ist durch die Veränderung, welcher das Object unterlegen, begründet *(schinuj*

scheénu jakhol la-hazor) (a. a. O., S. 384, 275), wozu einige Gelehrte den *jiusch*, Verzichtleisung, hinzufügen, wenn der Eigenthümer bereits auf sein Object verzichtet hat (a. a. O., SS. 275, 276).

Dem Diebe werden natürlich dieselben Begünstigungen wie dem Räuber gewährt. Das biblische Gesetz allein zeigte für den Dieb eine gewisse Strenge, welche die Thalmudisten so viel wie möglich zu mildern sich beeilten. Das biblische Gesetz bestimmte, dass der Dieb das Doppelte des Gestohlenen zu zahlen hat; hat er ein Rind oder ein Lamm gestohlen und es getödtet oder verkauft, so hat er eine weitere Busse von drei Rindern oder zwei Lämmern zu zahlen, was im Ganzen fünf Rinder oder vier Lämmer ausmacht (Exodus XXI, 37).

Das rabbinische Gesetz bestimmte, dass man dem Diebe keine *Geldbusse* für den Diebstahl von *Tempeleigenthum* oder geheiligten Sachen auferlegen sollte (Bd. II, S. 268). Das thalmudische Gesetz kennt *keine Strafe* für den Kirchenraub; der Dieb hat die entwendeten Dinge zurück zu geben oder ihren Werth zu bezahlen, und weiter nichts. In den Augen der Rabbinen und nach dem thalmudischen Geiste war das individuelle Eigenthum jedes Privatmannes heiliger als das des Tempels. So ordnen sie die Geldbusse nur für den Diebstahl von Privateigenthum an.

Ein anderes rabbinisches Gesetz will zunächst, dass der Dieb zu keiner Busse auf sein eigenes Geständniss hin verurtheilt werden könne; das Factum müsse durch Zeugen constatirt werden. Ausserdem bestimmt es, dass das freiwillige Geständniss des Diebes, womit er sich zur Rückgabe des Gestohlenen verpflichtet, ihn von der Busse befreie, selbst wenn später Zeugen kämen, um den Diebstahl zu constatiren (a. a. O., S. 306).

Betreffs der durch das mosaische Gesetz dem Diebe für die Handlung, ein gestohlenes Thier getödtet oder verkauft zu haben, auferlegten Busse machten die Gelehrten so viele Conditionen, dass es sehr leicht wurde, sich dieser Busse zu entziehen (a. a. O., S. 313).

Schliesslich erklärten sich die Gelehrten des babylonischen Thalmuds für incompetent irgend eine Busse aufzuerlegen, indem sie behaupteten, dazu nicht autorisirt zu sein, da dies nur durch die Auflegung der Hände, was nur in Palästina geschehen konnte, möglich sei,

Ein grosser und wahrhaft ausserordentlicher Fortschritt zeigt sich in den Gesetzen über die Verwundungen. Die heilige Schrift hat das Taliongesetz, Auge für Auge, Zahn für Zahn u. s. w. Die Gelehrten wollten nichts davon wissen; sie wetteiferten mit einander, neue Beweise aufzufinden, dass es erlaubt sei, diese Strafe abzuwenden (s. Baba kama, fol. 83 und 84). Der Widerwille gegen diese Strafe, welche indessen noch im Mittelalter in Europa angewendet wurde, war so allgemein und so gross bei den Juden der thalmudischen Zeit, dass sie überzeugt waren, kein Gelehrter in Israel sei im Stande, dieselbe zuzulassen. Als Jemand eine Beraitha anführte, worin es heisst, dass nach Rabbi Elieser die Stelle „Auge für Auge" buchstäblich zu nehmen sei, fragte die Gemara, wie, *salka daathaka*, ist es möglich, dass Rabbi Elieser diese Idee gehabt habe? Und Rabba erwiderte, dass man die Beraitha falsch verstanden habe (s. Baba kama, fol. 84).

Was hat der Thalmud an die Stelle der Talion gesetzt? Der Thalmud hat nur eine Geldstrafe. Die Auffassung der thalmudischen Gesetze in Betreff der Verwundungen war im höchsten Grade vortrefflich. Die Gelehrten wollten nach ihrer Gewohnheit jede Geldbusse und jede neue Strafe vermeiden (man findet im ganzen Thalmud keine *neue Strafe* von thalmudischem Ursprunge), und gleichzeitig eine so viel wie möglich vollständige Genugthuung dem Verwundeten verschaffen. Die Bibel spricht von der Zahlung für die Arbeitsverhinderung und die ärztliche Behandlung (Exodus XXI, 19). Der Thalmud fügt, was sehr charakteristisch ist, diesen zwei Zahlungen zwei andere zu, die eine für den Schmerz, die andere für die Beschämung (s. Bd. II, S. 327). Für die Beschämung ist nicht nur wenn es sich um einen freien Israeliten handelt, zu zahlen, sondern selbst wenn ein Israelite einen heidnischen Sklaven verwundet hat, so soll nach den Gesetzen des Thalmuds der Israelit für die Verletzung der Würde des heidnischen Sklaven bezahlen (a. a. O., S. 341). Selbstverständlich ist vor allem für den Schaden, welchen das Opfer durch den Verlust eines Gliedes erlitten hat, zu zahlen. Freilich lässt das Mittel, welches die Gelehrten angeben, um die Idee, den Schaden bezahlen zu lassen, zu realisiren, viel zu wünschen übrig. Schon

zur Zeit des Thalmuds war es nicht besonders praktisch, da die Verwundeten oft lieber auf jede Entschädigung verzichten wollten, als dieses Mittel anwenden zu lassen, um für den Werth eines Gliedes bezahlt zu werden (s. Bd. II, S. 329, den Fall, der vor Rab Papa vorkam). Aber auch die Gelehrten wollten etwas Ungewöhnliches. Wie kann man denn den Werth eines Armes oder eines Beines feststellen? Kann der Verstümmelte jemals hinreichend bezahlt werden?

In Summa liess das thalmudische Gesetz fünf Zahlungen zu, nämlich *nesek*, für den Schaden, *zaar*, für den Schmerz, *schebeth*, für die Verhinderung der Arbeit während der Krankheit, *ripuj*, für die ärztliche Behandlung, und *boscheth*, für die Beschämung (a. a. O., S. 327). Bei dieser Gelegenheit ist noch ein anderer sehr charakteristischer Zug anzuführen. Das thalmudische Gesetz hat keine Strafe für verletzende Worte bestimmt; die öffentliche Meinung wird dem Verleumdeten Gerechtigkeit widerfahren lassen, und wird ihm Genugthuung verschaffen. Eine Busse für verletzende Worte würde sich indessen auf einen biblischen Text stützen können, der eine Strafe für den Bräutigam, der die Ehre seiner Verlobten angreift, festsetzt (Deuteronomium XXII, 19). Aber die Gelehrten des Thalmuds dachten, dass dies ein Fall von ganz besonderer Schwere sei; die Ehre einer tugendhaften Frau und die Würde der Familie seien hier auf unwürdige Weise angegriffen, und das rabbinische Gesetz hat hier an der biblischen Strafe festgehalten. Bei allen anderen Fällen straft das rabbinische Gesetz nur die dem Verletzten durch eine *Handlung* zugefügte Beschämung (a. a. O., S. 363).

Aber nicht genug kann man wiederholen, dass der Thalmud einen Israeliten zur Zahlung für die Verletzung der Würde eines heidnischen Sklaven, und sogar des eigenen, verurtheilte. Denn wie Samuel gesagt hat: „Man kann die Sklaven arbeiten lassen, man hat aber nicht das Recht, ihre Würde zu verletzen" (s. Tractat Nidah, fol. 47).*)

---

*) Samuel hatte eine heidnische Sklavin, und zahlte ihr eine gewisse Summe, damit sie sich für einen wissenschaftlichen Zweck untersuchen lasse (a. a. O.), denn er glaubte nicht berechtigt zu sein, etwas zu thun, was die Würde seiner Sklavin verletzen könnte, ohne dass diese zustimmte und entschädigt wurde.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Der Tractat Baba Mezia.

Der Baba mezia, mittlere Pforte, benannte Tractat wird in zehn Perakim, Abschnitte, eingetheilt, welche die folgenden Fragen behandeln. Die beiden ersten Perakim enthalten die Gesetze für die Fälle, wo Jemand einen Gegenstand gefunden hat, den ein Anderer verlor; die Gesetze, welche aus der Verpflichtung hervorgehen, seinem Nächsten behilflich zu sein, seine unter ihrer Last erliegenden Thiere zu entlasten. Anlässlich der Gesetze über die gefundenen Gegenstände, spricht die Gemara von den Gesetzen über den Eid, welchen das Gericht im Falle einer Contestation einer der Parteien auferlegt. Im dritten Perek entwickelt die Mischnah, nachdem sie die Gesetze in Betreff Desjenigen, der einen gefundenen Gegenstand bei sich behält, gewisse Gesetze betreffend Denjenigen, der einen Gegenstand behält, welcher ihm vom Eigenthümer in Verwahrung gegeben worden. Im vierten Perek spricht die Mischnah von den Gesetzen über die Giltigkeit der Mobiliarkäufe, von den Gesetzen über die Fälle, wo der Verkäufer oder Käufer sich über den Preis der Waare getäuscht hat, und von den Gesetzen betreffend die Concurrenz der Kaufleute.

Der fünfte Perek handelt vom Verbote des Wuchers. Der sechste Perek von den Streitfällen zwischen den Arbeitern und ihren Arbeitgebern, oder zwischen dem Miether und dem Vermiether eines Thieres, und von einigen analogen Fragen. Der siebente Perek handelt von den Arbeitern, welche man bei sich im Hause oder auf dem Felde beschäftigt und von den verschiedenen Categorien von Verwahrern.

Der achte Perek entwickelt die Bestimmungen, die für Denjenigen festgesetzt sind, welcher ein Thier oder einen Gegenstand von einem Anderen entlehnt, oder der sein Thier mit dem eines Anderen vertauscht; die Gesetze betreffend die Miether von Zimmern oder Häusern. Der neunte Perek spricht von den Pächtern, von dem Verbote, die Zahlung des Arbeitslohnes zu verschieben, von der Beschlagnahme wegen Schulden. Endlich der zehnte Perek spricht vom Einsturze eines Hauses, welches zweien Besitzern gehört und von einigen analogen Fragen, auch von der jüdischen Behörde, welche die Häuser und Bäume zu inspiciren hatte, um die entfernen zu lassen, welche auf die Passanten herab zu fallen drohten, und die Gemara citirt bei dieser Gelegenheit die Gesetze betreffend die Feuerpolizei, welche diese Behörde, die um Brandschäden vorzubeugen, die Oefen besichtigte, auszuüben hatte.

ERSTES CAPITEL.

Die Gesetze betreffend die Mezia, den gefundenen Gegenstand.

Wenn man die Aufzählung aller in diesem Tractat enthaltenen Gesetze ansieht, welche Gesetze eine so grosse sociale Wichtigkeit für das Volk besitzen, das sie annimmt, und besonders für Ackerbauer, wie es die Juden zur thalmudischen Zeit waren, so könnte man darüber erstaunen, dass dieser Tractat mit Gesetzen beginnt, welche die unwichtigsten von allen zu sein scheinen. In der That ist es schwer einen socialen Zustand sich zu denken, in welchem die Gesetze über das Gefundene eine solche Wichtigkeit für die Gesellschaft besitzen, dass sie die erste Stelle im zweiten Theil des Civilgesetzes einnehmen sollte. Nur wenn man diese Gesetze genauer prüft, wird man, meiner Meinung nach, die ihnen zu Theil gewordene Bevorzugung sich erklären können.

Wir haben gesehen, dass der erste Theil des Gesetzbuches, Baba kama (erste Pforte) mit den Gesetzen, welche aus dem Principe der Solidarität abgeleitet werden (s. S. 71), anfängt,

weil diese Gesetze sich auf ein dem Judenthum eigenthümliches Princip stützten, und weil sie in der Bibel eine breitere Basis als die anderen Gesetze hatten. Aus denselben Gründen beginnt unser Tractat in den beiden ersten Perakim mit den Gesetzen betreffend die gefundenen Gegenstände, sowie mit denjenigen, welche aus der Verpflichtung dem Nebenmenschen bei der Be- oder Entladung seiner unter ihrer Last erliegenden Thiere behilflich zu sein, entspringen. Und all dies, weil

1. diese Gesetze den Juden, wie man gleich sehen wird, eigenthümlich waren;

2. weil sie eine sehr breite Grundlage in der Bibel haben;

3. weil diese Gesetze sich vor allen anderen dadurch auszeichnen, dass sie die einzigen sind, welche nicht das Verbot, Anderen Unrecht zu thun, zur Basis haben, welche allen Gesetzen gemeinschaftlich ist, sondern sich stützen auf das Gebot der Nächstenliebe, auf die Verpflichtung, dem Nächsten den nöthigen Beistand zu leisten und sich wegen seiner verlorenen Sachen und seiner übermüdeten Thiere zu bemühen, als wären es die eigenen. Ganz besonders durch solche Gesetze zeichnet sich der jüdische Codex vor denen der anderen Nationen aus, welche nur Gesetze hatten, um *dem Bösen zuvorzukommen oder es wieder gut zu machen,* während der biblische und thalmudische Codex Gesetze hatte, welche zum *Wohlthun* verpflichteten.

Sehen wir nun, welches diese Gesetze in der Bibel waren, was sie zur thalmudischen Zeit geworden sind, und wie sie die Juden von den anderen Nationen des alten Asiens unterschieden.

„Wenn du triffst den Ochsen deines Feindes*) oder seinen „Esel, der irre geht, so bringe ihn demselben zurück. Wenn du „siehest den Esel deines Hassers**) erliegend unter seiner Last, so „sollst du ihn nicht verlassen, du sollst ihm helfen.“ (Exodus XXIII,

---

*) Diese Stelle kann als Antwort auf die Worte des Evangeliums dienen: „Es ist gesagt, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen.“ (Matth. V, 43).

**) Man sieht hier, dass Moses befiehlt, den *Feinden* Gutes zu thun, und ihnen alle Hilfe zu leisten, welche sie nöthig haben möchten.

4 und 5). „Du darfst nicht sehen den Ochsen deines Bruders „oder sein Schaf umherirren und dich ihnen entziehen; zurück- „bringen sollst du sie deinem Bruder. Wenn aber dein Bruder „dir nicht nahe ist, oder du kennst ihn nicht, so sollst du es „einthun in dein Haus, und es sei bei dir, bis dein Bruder es „erfragt, dann gib es ihm zurück. Und so sollst du thun mit „seinem Esel, und so sollst du thun mit seiner Kleidung, und so „sollst du thun mit allem Verlorenen deines Bruders, was von „ihm verloren ist und du findest es; du kannst dich nicht ent- „ziehen. Du darfst nicht sehen den Esel deines Bruders oder „seinen Ochsen hinfallen auf dem Wege und dich ihnen entziehen: „aufrichten musst du sie mit ihm". (Deuteronomium XXII, 1—4).

Die Heiden Asiens kannten diese Gesetze nicht, und nicht nur die der biblischen, sondern auch die der thalmudischen Zeit anerkannten sie nicht. Die Beweise hierfür sind folgende:

1. In einer Beraitha heisst es: „Früher (vor dem Verluste der nationalen Unabhängigkeit) machte Derjenige, welcher einen Gegenstand gefunden hatte, es in Jerusalem an drei auf einander folgenden Festen bekannt, (zu den Festen wurde aus allen Ländern gewallfahret), damit der Verlierer ihn reclamiren konnte. Seit der Zerstörung des Tempels begnügte man sich mit der Bekanntmachung in den Synagogen und den öffentlichen Schulen. Später konnte man diese Publicationen nicht mehr machen, denn man fürchtete die Ansprüche der Heiden, welche die gefundenen Gegenstände wegnehmen wollten, um sie dem Könige zu geben" (s. Baba mezia, fol. 28 und Bd. III, S. 131). Augenscheinlich musste, wenn der König die gefundenen Sachen reclamiren konnte, das heidnische Gesetz den Verlierer aller seiner Rechte daran verlustig erklären.

2. Ein Heide, welcher einen Juden eine Börse finden sah, sagte ihm, dass er damit machen könne was er wolle, denn, fügte er hinzu, „wir sind keine Perser, welche die gefundenen Sachen wegnehmen, um sie dem Könige zu geben" (a. a. O.) Dieser Heide dachte gar nicht an den Eigenthümer der Börse, welcher sie verloren hatte.

3. Im Tractat Berakhoth heisst es, dass, wer einen verlorenen

Gegenstand findet, zu erwarten hat, dass der König diesen wegnimmt (Berakhoth, fol. 60).

4. „Rabbi Simon ben Eleasar sagte: Wenn es Jemand gelingt, einem Löwen, Bären, Tiger oder der Meeresströmung etwas zu entreissen, oder wenn er ein verlorenes Ding auf einem grossen sehr frequentirten öffentlichen Platze findet, so kann er es behalten, denn der Eigenthümer hat darauf verzichtet. — Man kann annehmen, dass Rabbi Simon ben Eleasar von einem öffentlichen Platze spricht, wo es viele Heiden gibt; in diesem Falle, behauptet er, könne man das Gefundene behalten, denn der Eigenthümer, welcher weiss, dass die Heiden es behalten, hat darauf verzichtet; wenn es aber ein öffentlicher Platz ist, wo es viele Juden gibt, so darf man den Gegenstand nicht behalten, denn der Eigenthümer hat nicht darauf verzichtet, weil er hofft, dass der Jude, der es findet, es ihm zurückgebe". (Baba mezia, fol. 24). Aus dieser Stelle geht wie aus vielen anderen hervor, dass das heidnische Gesetz den Finder nicht zur Rückgabe verpflichtet, da man hier annimmt, dass, wer an einem von vielen Heiden bewohnten Platze etwas verliert, darauf verzichte, indem er denke, dass die Heiden, wenn sie es finden, es ihm nicht zurückgeben.

Aus dieser Stelle geht ferner hervor, dass die Verpflichtung anerkannt ist, das von einem Heiden Verlorene zurückzugeben. Denn es steht geschrieben, dass anzunehmen sei, Rabbi Simon ben Eleasar spreche von einem öffentlichen Platze, wo es viele Heiden gebe, um uns damit zu sagen, dass in diesem Falle das Gefundene behalten werden könne, denn der Eigenthümer, Heide oder Jude, *hat darauf verzichtet;* woraus hervorgeht, dass, wenn der heidnische Eigenthümer nicht darauf verzichtet hatte, der Jude verpflichtet sei, das von ihm Gefundene zurückzugeben. *)

Sehen wir nun, was aus den fraglichen biblischen Gesetzen zur thalmudischen Zeit geworden. „Wer eine Sache oder ein Thier findet, soll es (wenn sich der Eigenthümer nicht meldet), die gesetzlich festgesetzte Zeit aufbewahren. Wenn es ein Thier

*) Die Meinung der Thosephoth, Artikel Khi Kamar, ist nicht zulässig, denn sie fügen etwas hinzu, was nicht in der Gemara steht.

ist, das Ausgaben für seine Nahrung erfordert, das aber durch seine Arbeit diese Ausgaben verdienen kann, so soll der Finder es arbeiten lassen, und ihm zu fressen geben. Wenn es ein Thier ist, das nicht die Kosten seines Unterhalts einbringt, so soll der Finder es verkaufen, um den Erlös dem Eigenthümer, wenn er sich später meldet, zu übergeben. . . . In einer Beraitha heisst es: Wenn man ein Thier, z. B. eine Kuh oder einen Esel, welches arbeitet und frisst, findet, so ist der Finder zur Verwahrung bis zu zwölf Monaten verbunden; nach zwölf Monaten (wenn sich der Eigenthümer dann noch nicht gemeldet hat), so schätzt man den Werth des Thieres in Geld ab, und verwahrt das Geld, um es dem Eigenthümer zu übergeben, wenn er sich meldet. Wenn man Kälber oder junge Esel gefunden hat, also Thiere, welche nicht arbeiten, so braucht sie der Finder nur drei Monate zu verwahren; nach drei Monaten schätzt man ihren Werth in Geld ab und verwahrt das Geld, um es dem Eigenthümer zu übergeben". (Baba mezia, fol. 28).

In einer anderen Beraitha heisst es: „Es steht geschrieben: „Du sollst ihm den Gegenstand zurückgeben, den er verloren hat". (Deuteronomium XXII, 2). Du musst überlegen, wie du es ihm zurückgeben kannst." (A. a. O.) Die Mischnah sagt: „Wenn Jemand Bücher gefunden hat, so solle er sie alle dreissig Tage einmal lesen. Wenn er nicht lesen kann, so soll er wenigstens sie aufrollen (die Bücher waren zur thalmudischen Zeit auf Rollen). Wenn es ein Werk ist, das er noch nicht gelesen hat, so soll er es hier nicht zum erstenmal lesen, (das Buch würde darunter leiden). Wenn er ein Kleidungsstück gefunden hat, so soll er es einmal alle dreissig Tage abstäuben; er soll es ausbreiten, um es auszulüften, aber nicht um Nutzen davon zu ziehen. Wenn er silberne oder kupferne Gefässe gefunden hat, so soll er einen Gebrauch davon machen, welcher den Gefässen nützlich ist, (wenn das Gefäss, sagt Raschi, lang in der Erde eingegraben bleibt, so leidet es davon). Wenn er goldene oder gläserne Gefässe gefunden hat, so soll er sie nicht berühren, (denn dieselben halten sich gut, wenn sie in der Erde eingegraben sind), und er ist verbunden, sie sogar sein ganzes

Leben zu verwahren, wenn der Eigenthümer ausbleibt." (A. a. O., fol. 29). Rabba sagte: „Was ein Mensch für seine eigenen Sachen thun würde, soll er für die eines Anderen thun, wenn er sie gefunden hat; aber er ist nicht gehalten, dafür etwas zu thun, was er für die seinigen nicht gethan hätte." (A. a. O., fol 30) Rabbi Ismael meinte, dass man sich nicht auf das beschränken solle, was das Gesetz vorschreibt, sondern dass man für den Nächsten mehr thun müsse, als das Gesetz verlangt. (Daselbst). Die Mischnah sagt: „Wenn man einem Esel begegnet mit dem Geschirr in Unordnung, oder eine Kuh in den Weinbergen herumlaufen sieht, so sind sie als verlorene Objecte zu betrachten, welche ihrem Eigenthümer zurückzugeben sind. Wenn man die Kuh zurückgeführt hat, und sie hat sich wieder losgerissen, so soll man sie zum zweitenmale zurückbringen; wenn sie abermals davongelaufen, so bringe man sie zum drittenmale zurück, und so fort bis zu vier- oder fünfmal." (A. a. O.) In einer Beraitha heisst es: „Wenn Jemand das Wasser in das Feld eines Anderen dringen sieht, um es zu überschwemmen, so soll er suchen, dieser Beschädigung vorzubeugen." (A. a. O., fol. 31).

Die Mischnah sagt: „Sieht ein Mann einen Menschen oder ein Thier unter seiner Last erliegen, so muss er demselben beim Entlasten oder beim Aufladen beistehen. Hat er dem Betreffenden schon verschiedene Male beim Auf- oder Abladen geholfen, so ist er nichtsdestoweniger verpflichtet, es immer wieder zu thun, selbst vier- oder fünfmal, wenn es nöthig sein sollte. Ist der Betreffende alt oder krank, so muss man die Arbeit *allein* thun. (A. a. O., fol. 32). Es steht in einer Beraitha: Man muss seinem Nächsten die Last auf- oder abladen helfen, selbst wenn man sich einen Riss weit von ihm entfernt befindet. (Sieben ein halber Riss sind eine Meile). Ist die Entfernung grösser, so kann man sich die Hilfe bezahlen lassen. In einer anderen Beraitha heisst es: Wer Jemand eine Last auf- oder abladen hilft, soll ihn eine Parsa weit begleiten." (A. a. O., fol. 33).

Die Gelehrten nahmen an, dass das mosaische Gesetz nicht nur verbot, ein Thier leiden zu lassen, sondern sogar befahl, zur Linderung seiner Leiden beizutragen. (S. Bd. III, S. 148). Auch

die Thalmudisten glaubten, dass in Ermangelung eines mosaischen Gesetzes, man wenigstens zugestehen müsse, dass es ein rabbinisches Gesetz gebe, welches befiehlt, die Leiden eines Thieres zu lindern. (ib., S. 150).

Derjenige, welcher einen gefundenen Gegenstand aufbewahrt, hat, selbst wenn er denselben sein Leben lang aufbewahren müsste (im Fall der Eigenthümer sich nicht fände), immer die Verantwortlichkeit eines Verwalters oder Hüters, so dass, wenn er ihn nicht *fortwährend* als anvertrautes Gut bewacht hat, und wenn infolge einer nur momentanen Nachlässigkeit der Gegenstand verloren geht, er verurtheilt wird, den Werth desselben dem Eigenthümer bei dessen Rückkunft zu bezahlen; und nach Rab Joseph hat er sogar die Verantwortlichkeit eines bezahlten Wächters, so dass er dem Eigenthümer den Werth seines Gegenstandes bezahlen muss, selbst wenn dieser durch ein seltenes Ereigniss verloren ginge (s. Bd. III, S. 136, und Baba kama fol. 56 b).

Hat ein Jude einen Gegenstand gefunden, welchen ein Heide verloren hat, so muss er ihn dem Heiden zurückgeben (a. a. O., S. 111 und 112). Sollte man übrigens zweifeln, ob dieses Gesetz in jenen Ländern als giltig betrachtet wurde, deren heidnische Gesetze die Rückgabe eines verlorenen Gutes nicht vorschrieben, sollte man meine Auslegung der thalmudischen Stelle, welche ich hier citire, bestreiten, so ist dieser Zweifel doch nicht gerechtfertigt, wenn es sich um diejenigen Länder handelt, deren heidnisches Gesetz die Wiedergabe verlorenen Gutes befiehlt; in diesen Ländern muss der Jude, welcher einen Gegenstand gefunden hat, der einem Heiden gehört, ihn *jedenfalls* dem Eigenthümer zurückgeben, da der Thalmud befiehlt, sich den Gesetzen desjenigen Landes unterzuordnen, welches man bewohnt, denn Samuel hat gesagt: *Dina demalkhutha dina*, das Gesetz der Heiden ist auch für die Juden giltig, welche in ihrem Lande leben.

Jedoch „wenn ein Mann durch Zufall einen Gegenstand einem Löwen, einem Bären, einem Tiger oder den Wellen des Meeres entreisst, so darf er ihn behalten, denn der Eigenthümer hat schon darauf verzichtet, (Baba mezia, fol. 24), was man *jiusch*, Verzichtleistung, nannte.

ZWEITES CAPITEL.

Erwerbsarten, Spiele und Wetten.

Die zur thalmudischen Zeit angenommenen Arten, Kauf und Tausch rechtsgiltig zu machen, scheinen keine besondere Erwähnung an dieser Stelle zu verdienen, weil sie einestheils, wie Jedermann weiss, bei beweglichen Sachen in der *meschikhah* (dem Ansichnehmen der Waare), und in der Zahlung, dem Verkaufsact oder der Besitznahme bei Immobilien bestanden; anderntheils scheint die Annahme irgend eines Modus, um die commerciellen Transactionen rechtsgiltig zu machen, in moralischer oder socialer Hinsicht als gleichgiltig. Ich will indessen einige Worte darüber sagen, weil sie auf der einen Seite nicht so bekannt sind wie man glaubt, und auf der anderen Seite meiner Meinung nach grosse Wichtigkeit in socialer Beziehung besitzen, und die Superiorität der jüdischen Gesellschaft der thalmudischen Zeit über die gleichzeitige heidnische Gesellschaft Asiens documentiren. Wir wollen nun untersuchen, welches der Modus der Erwerbung zur biblischen und der thalmudischen Zeit war, und wie sich derselbe zu dem der asiatischen Heiden verhielt.

Es ist sicher, dass die Völker ursprünglich, um ihre Transactionen rechtsgiltig zu machen, nur *einen* Modus kannten, den einfachsten und natürlichsten, nämlich die *Zahlung*. So lang der Käufer nicht bezahlt hat, ist der Verkauf ungiltig; aber sobald die *Zahlung* erfolgt ist, ist der Verkauf unwiderruflich geworden. Dieser Brauch war, wie man gleich sehen wird, noch zur thalmudischen Zeit bei den Heiden Asiens üblich, und allein legal beim Kauf von beweglichen wie unbeweglichen Dingen. In gleicher Weise hatten die antiken Völker, um die Heiraten rechtsgiltig zu machen den einfachsten und natürlichsten Modus, die Cohabitation, adoptirt, und dieser war, sogar noch zur thalmudischen Zeit, bei den Heiden der allein übliche, wie der Thalmud, so oft er die Gelegenheit dazu hat, berichtet. Bei den Patriarchen war es ebenso. Laban mochte anlässlich der Hochzeit Jakobs noch so viel Pomp

entfalten, lange Vorbereitungen treffen und grosse Ceremonien vornehmen, ganz wie es der Brauch der damaligen vornehmen Gesellschaft war; kein anderer Act als die Cohabitation konnte die Heirat unwiderruflich machen; denn sonst wäre, trotz aller Listen Labans, Rahel und nicht Leah die legitime Frau Jakobs geworden.

Zur Zeit Mosis nahmen die Hebräer einen anderen Modus an, um die Heiraten rechtsgiltig zu machen, und man betrachtete von da an die *meorassah* (die Verlobte) als legitime Frau des Bräutigams, so dass ihr Ehebruch mit dem Tode bestraft wurde. Hingegen hat die Bibel bei den commerciellen Transactionen die ursprünglichen Bräuche nicht geändert. Abraham kauft ein Grundstück: „er zahlte dem Efron vierhundert Schekel und so erstand er das Feld" (Genesis XXIII, 16 und 17). Der Prophet Jeremias kauft ein Feld, „er zahlte sieben Schekel" (Jeremias XXXII, 9). Wenn Boas eine Acquisition machte ohne Zahlung dafür zu leisten, so geschah dies, weil er eben nichts zu zahlen hatte; er war der nächste Verwandte des Verstorbenen, sobald der Andere auf seine Rechte verzichtet hatte (s. Ruth IV).

Die Heiden behielten diesen antiken Brauch zur thalmudischen Zeit bei (vergl. Bd. III, S. 230, Note; Kiduschin, fol. 14; Baba bathra, fol. 54). Die jüdische Gesellschaft dieser Zeit war viel fortgeschrittener als die der anderen Völker, und konnte sich mit diesem primitiven Modus nicht mehr begnügen. Rabbi Johanan sagte: „Nach dem mosaischen Gesetze konnte der Kauf durch die Zahlung rechtskräftig gemacht werden. Bei wachsender Ausdehnung der Transactionen bot aber dieses Gesetz viele Unzuträglichkeiten. Die Käufe wurden häufig und beträchtlich; die Käufer bezahlten die Waaren und liessen sie oft längere Zeit bei den Verkäufern liegen. Nun waren aber die bezahlten Waaren, die Eigenthum des Käufers geworden und einstweilen bei dem Verkäufer geblieben waren, grossen Gefahren ausgesetzt. Der Verkäufer hatte kein Interesse daran, sie vor Feuer, Diebstahl und sonstigen Zufälligkeiten zu schützen. Um diesen Unzuträglichkeiten abzuhelfen, bestimmte das rabbinische Gesetz, dass man den Kauf giltig machen könne, nicht indem man die Waare bezahle, sondern indem man dieselbe mit sich fortnehme, welcher Act oft durch

die einfache *meschikhah* ersetzt wurde, die im Ansichziehen der Waare oder einer Platzänderung bestand“ (s. Bd. III, S. 223). Man kann hinzufügen, dass unter dem rabbinischen Meschikhah-Gesetz Käufe auf Credit gemacht werden können, die durch die *meschikhah* fest abgeschlossen werden, wenn man nicht das Geld zur sofortigen Zahlung besitzt, was unter dem früheren Gesetze nicht geschehen konnte.

Für die Immobilien hatten die Thalmudisten ausser der Zahlung noch zwei andere Erwerbungsarten, den Verkaufsact und die Besitznahme. Dieselben waren aber nicht unveränderlich, sie wurden oft, je nach Brauch, modificirt oder durch andere ersetzt. „Rabbi Helbo sagte, dass, wenn man die Zügel des zu kaufenden Thieres hält, dies genüge, um den Kauf unwiderruflich zu machen, aber nicht um Eigenthümer eines Thieres zu werden, welches man gefunden und das keinen Herren hat.“ In diesem Falle muss man das Thier gehen lassen (a. a. O., S. 40).

Andrerseits ist ein herrenloser Gegenstand, der auf die Entfernung von vier Ellen bei Jemand gefunden wird, von diesem erworben; dieses rabbinische Gesetz wurde zur Verhütung von Streitigkeiten aufgestellt (a. a. O., S. 45). Es war dieses Gesetz auf sehr frequentirte Strassen, wo die Passanten so dicht sind, dass nicht vier Ellen als jedem Einzelnen gehörig zu betrachten sind, nicht anwendbar (a. a. O., S. 46). „Wenn ein herrenloser Gegenstand . . . gefunden wird in Jemands Bereiche . . . , so ist der Gegenstand durch seinen Bereich ihm erworben“ (a. a. O., S. 47). Rabba sagte: „Die Krämer haben die Gewohnheit, bei den Winzern viele Fässer zu kaufen, welche sie da lassen, um sie später nach und nach, je nach Bedürfniss, abzunehmen, inzwischen zeichnen sie die gekauften Fässer; sobald sie ihr Zeichen darauf gesetzt haben, ist der Verkauf unwiderruflich geworden“ (a. a. O., S. 322). Hier ist also die *meschikhah* durch die Bezeichnung ersetzt.

In gewissen Ländern wurde die Pacht eines Feldes unwiderruflich, sobald der Pächter irgend eine Arbeit darauf begonnen hat; in anderen Ländern aber erst durch das Besäen (a. a. O.,

S. 326). In Abaja's Lande wurde der Verkauf eines Feldes erst dann als unwiderruflich betrachtet, wenn der Käufer das gekaufte Feld abgegrenzt hatte (a. a. O., S. 64, Note).

Bei den Juden waren die Erwerbungsarten sehr verschiedenartig und je nach dem Brauche modificirt, was einen sehr fortgeschrittenen socialen Zustand beweist.

Endlich ist bei diesem Anlasse noch die Idee des Rabbi Johanan zu erwähnen, welcher seine Nachfolger beitraten, dass man eine strafbare Handlung begehe, wenn man, nachdem man sich durch sein Wort gebunden habe, den Verkauf annulliren wolle, wenngleich dieser durch keinen Act rechtsgiltig gemacht worden sei (a. a. O., S. 232). Um so mehr spricht das Gericht den in der Mischnah erwähnten gerichtlichen Tadel aus, wenn der Verkäufer oder der Käufer den Verkauf annulliren will, nachdem die Zahlung erfolgt ist (a. a. O., S. 217).

Man kann hier noch ein anderes thalmudisches Princip erwähnen, welches jede Verbindlichkeit aufhob, die durch *asmakhtha* eingegangen war. Was soll dieses Wort sagen? Raschi nennt es ein *übertriebenes* Versprechen (*habtahath gusma*, s. Tractat Baba mezia, fol. 48 b). Es gibt eine nicht ganz genügende Erklärung (Bd. III, S. 283) in Rabbah's Ausspruch: „Jede Uebereinkunft, in welcher das Wort *wenn* vorkommt, ist ungiltig" (Baba mezia, fol. 66 b). Diese Definition ist nicht genau, denn die Mischnah sagt: „Der Pächter trifft die Uebereinkunft: *Wenn* ich das Feld nicht bebaue, so werde ich dich bezahlen (a. a. O., fol. 104 a), und die Uebereinkunft ist giltig. Die wirkliche Bedeutung wird von Rabba gegeben, (a. a. O., fol. 104 b, und Bd. III, S. 426), wo er sagt *miltha jethertha gusma bealma*, die bedingungsweise Uebereinkunft ist *übertrieben*, denn der Pächter hat gesagt: Wenn ich das Feld nicht bestelle, (welches vielleicht zehn Denare werth ist), so will ich dir tausend Denare geben (s. auch Bd. III, S. 442). Es war dies eine *Wette*, welche der Thalmud nicht als giltig anerkennen wollte, wie die Thalmudisten auch die *Hazardspiele* verdammten, und die Spieler für unfähig erklärten, vor Gericht Zeugniss abzulegen. Sie sprachen den Verbindlichkeiten, welche

durch das Spiel eingegangen waren, den legalen Werth ab; was man dabei gewann, war nicht auf legalem Wege erworben, und der Gewinnende musste seinen Gewinn zurückgeben. Aus demselben Grunde erklärte das thalmudische Gesetz den Kauf eines Objectes, welches noch nicht existirt und von welchem man noch nicht sicher ist, ob es jemals existiren werde, für ungiltig. (S. Bd. III, S. 155).

DRITTES CAPITEL.

a. Wucher oder Zinsen.

Das mosaische Verbot zu wuchern entwickelte sich zur thalmudischen Zeit so sehr, dass es wichtig ist, das biblische Gesetz mit dem des Thalmuds zu vergleichen, und den gänzlichen Mangel eines solchen bei den Heiden Asiens zu constatiren.

Die Bibel verbietet den Wucher an drei Stellen: im Exodus, im Leviticus und im Deuteronomium: „Wenn du Geld leihest meinem Volke, dem Armen neben dir, so sollst du nicht sein gegen ihn wie ein Schuldherr, du sollst ihm nicht Zinsen auflegen“ (Exodus XXII, 24). Dieser Passus enthält blos das Verbot für den Gläubiger, einem armen Israeliten auf Zinsen zu leihen. „Wenn dein Bruder verarmt und seine Hand wankt neben dir, so halte ihn, er sei Fremdling oder Beisass, dass er lebe neben dir. (Du sollst auch den armen Heiden halten). Du sollst nicht nehmen von ihm Zins und Ueberschuss, und fürchte dich vor deinem Gotte.“ (Leviticus XXV, 35—36). Diese Stelle enthält das *Verbot* für den Gläubiger, einem armen Juden oder Heiden auf Zinsen zu leihen: „Du sollst nicht Zinsen nehmen lassen deinen Bruder, Zinsen vom Geld, Zinsen von Speise, noch Zinsen von irgend einer Sache, die verzinst wird. Den Ausländer magst du Zinsen nehmen lassen, aber deinen Bruder darfst du nicht Zinsen nehmen lassen.“ (Deuteronomium XXIII, 20 und 21). Man wird gleich sehen, wie die Gelehrten des Thalmuds die Stelle im Deuteronomium aufgefasst haben.

Das heidnische Gesetz erlaubte den Wucher auch zur thalmudischen Zeit. Rab Saphra sagt: Die heidnischen Gerichte zwingen den Schuldner, dem Gläubiger den Zins zu zahlen, zu dem er sich verpflichtete, als er die Anleihe machte. Die jüdischen Gerichte im Gegentheil zwingen den Gläubiger, dem Schuldner den Zins, welchen er ihm abgenommen hat, zurück zu geben. (S. Bd. III, S. 263).

Vergleichen wir nun das thalmudische mit dem biblischen Gesetz. Moses hatte eine Gesellschaft von Ackerbauern im Auge, bei denen das Geld nicht das Fundament des Reichthums bildete; es war nicht productiv; es konnte nur dazu dienen, sich die Mittel der täglichen Existenz und des Unterhalts zu verschaffen; der wahre Reichthum lag in den productiven Feldern, welche durch ihren alljährlich erneuten Ertrag den Wohlstand ihres Besitzers sicherstellten.

Lieh man Geld, so geschah es nicht, um damit Handelsgeschäfte zu machen, sondern es waren Arme, welche im Augenblicke der Noth borgten, um dringende Bedürfnisse zu befriedigen, um sich Nahrung oder Kleidung zu verschaffen. Der Gläubiger verlor nichts, wenn er das Geld nahm, das ihm nichts eintrug, um es einem Armen zu leihen, welcher in diesem Moment in dringender Noth war, und welcher, im Besitz eines productiven Stückes Land, im Stande war, es ihm später zurück zu erstatten.

Bei dieser Sachlage befahl Moses den Reichen, den Bedürftigen Geld zu leihen, und verbot den Gläubigern die Annahme von Zinsen. Dieses biblische Verbot lässt sich scheinbar nur auf Gläubiger und Schuldner anwenden, welch letzterem das Gesetz verbot, Zinsen zu geben. Die Gelehrten des Thalmuds wandten dieses Verbot nicht nur auf Gläubiger und Schuldner an, sondern auch auf den Schreiber des Acts, in welchem sich der Schuldner zur Zahlung des Zinses verpflichtet, auf die Zeugen, welche diesen Act unterzeichnen und auf den Bürgen, welcher die Bürgschaft für die Zahlung desselben übernimmt. Diese Menschen, sagt der Thalmud, übertreten fünf Verbote. (A. a. O., S. 329). Die Gelehrten hatten einen so grossen Abscheu vor dem Wucher, dass Rabba sagt: Wenn ein Schuldner ein Kleidungsstück als Zins

gegeben hat, so muss der Gläubiger es wiedergeben, „denn es ist eine *Schande*, wenn man ihn bedeckt sieht mit einem Kleide, das vom Wucher herrührt“ (a. a. O., S. 273). Die Wucherer werden in der Beraitha *Räuber* (gaslanim) genannt (a. a. O., S. 261). Eine andere Stelle sagt: „Rabbi Jose sagte: Sieh wie blind die Wucherer sind! Wenn sie Jemand beleidigte, indem er sie ruchlos, gottvergessen (rascha) nennen wollte, so würden sie ihn ums Leben bringen, und doch begehen sie selbst die *schändlichsten* Handlungen mit Vorbedacht und in Gegenwart von Zeugen, da sie selbst die Zeugen zur Unterzeichnung der Urkunde und einen Schreiber zur Niederschrift berufen, und man schreibt und unterzeichnet, dass sie den *Gott Israels verleugnet* haben“ (a. a. O., SS. 304 und 305). Eine Legende erzählt, dass die vom Propheten Ezechiel Auferweckten (Ezechiel XXXVII) alle den Tod verdient hatten, weil sie das von Nebukadnezar aufgestellte Götzenbild angebetet hatten, und doch wurden sie durch die göttliche Gnade wiedererweckt. Ein einziger von ihnen wurde nicht erweckt, weil er ein Wucherer gewesen. (Pirke de Rabbi Elieser, 33. Perek).

Welche Art von Wucher war verboten? Rab Nahaman definirte es wie folgt: „Es ist verboten, eine Belohnung für das *Warten* auf die Zahlung oder dafür zu nehmen, dass das Capital dem Schuldner eine *gewisse* Zeit belassen worden“ (s. Bd. III, S. 271). Es ist kein Unterschied, ob das Capital in Geld oder sonstigen Gegenständen besteht, die Jemand entliehen hat; zum Beispiel, wenn Jemand zwei Denare leiht und drei zurückgibt, oder wenn er zwei Maass Korn borgt und drei zurückgibt. Es ist dies der Wucher der Anleihen, der wirkliche Wucher, der im voraus bestimmte Wucher *(ribith kezurah)*, der durch das mosaische Gesetz verboten ist. Es gibt auch noch eine weitere Art des Wuchers, das ist der Wucher bei commerciellen Transactionen, der Schein des Wuchers (*abak ribith*, Staub des Wuchers), der nur vom rabbinischen Gesetze verboten ist: „Es ist verboten, einem Krämer Waaren (zum Verkaufe) zu geben, und den Gewinn zu theilen. Denn der Krämer ist Schuldner für die Hälfte der Waaren, wovon der Gewinn ihm zusteht, und er ist nur der

Verwahrer für die andere Hälfte, deren Nutzen dem gehört, der sie ihm gegeben. Er sollte sich also für die Mühe bezahlen lassen, die er mit der ihm nicht gehörigen Hälfte hat, deren Verwahrer er nur ist; aber er verzichtet darauf zu Gunsten desjenigen, der ihm die Waaren gegeben, weil dieser ihm die andere Hälfte *geliehen* hat; das ist also Wucher. Aus demselben Grunde ist es verboten, einem Kaufmanne Geld zu leihen, damit dieser Waaren kaufe und den Gewinn mit dem Gläubiger theile, (was man *iska* nannte), ausser wenn dieser für die Bemühung, die der Kaufmann mit seiner Hälfte hat, diesen belohnt." (A. a. O., SS. 290 und 291). Deshalb war es üblich, die Uebereinkunft zu treffen, dass der Gläubiger nur das Drittel des Gewinnes beziehe, hingegen die Hälfte des Verlustes trage.

Aus demselben Grunde war es verboten, Vieh zum Aufziehen unter der Bedingung herzugeben, dass der Besitzer die Hälfte des Nutzens beziehe, während der Verpfleger allein Schaden und Verluste trage, denn der letztere ergibt dann den durch das rabbinische Gesetz verbotenen Wucher. (A. a. O., S. 301). Man nannte das *zon barsel*, gegen jeden Verlust versichertes Kleinvieh, wie das Eisen (barsel); das rabbinische Gesetz verbot also dem Verpfleger, das *zon barsel* anzunehmen und dem Bürger, es ihm zu übergeben.

Die Feldproducte wurden zur Erntezeit billig verkauft, sie wurden im Winter theurer. Die Bauern pflegten den Bürgern diese Producte das ganze Jahr nach deren Bedürfniss zu liefern. Das rabbinische Gesetz verbot also den Bürgern unter gewissen Verhältnissen mit den Bauern einen Handel abzuschliessen, wonach diese gehalten wären, das ganze Jahr hindurch die Waare zum niederen Preise der Erntezeit zu liefern (a. a. O., S. 265).

Das Verleihen eines Gegenstandes wird oft wie das Verleihen von Geld betrachtet, und ist alsdann untersagt, das was man Miethe nennt zu nehmen, weil es Wucher sein würde. In welchem Falle ist dieses Darlehen als Gelddarlehen zu betrachten? Nehmen wir an, Ruben leiht etwas auf eine gewisse Zeit, nach welcher er es zurückgeben soll; er verpflichtet sich, den Eigenthümer Simon für *alle* Schäden, welche es erleiden könnte, zu

entschädigen, so dass, wenn der Gegenstand z. B. dreissig Denare, bei der Rückgabe aber nur zwanzig Denare werth war, er zehn Denare beifügen soll, ob nun dieser Verlust Folge eines Unfalls, den Ruben nicht hatte verhindern können, oder die Consequenz eines allgemeinen Sinkens der Preise sei; in allen erdenklichen Fällen soll der Eigenthümer, der Uebereinkunft gemäss, seine dreissig Denare zurückerhalten, welche er dem Ruben, indem er ihm einen Gegenstand von diesem Werthe vermiethete, gegeben. In diesem Falle ist es dem Simon verboten, die Miethe anzunehmen, welche Wucher wäre; dies wäre, als wenn er dem Ruben dreissig Denare in Geld gegeben hätte und verlangte nach dem Termine die dreissig Denare und noch etwas mehr, was er *Miethe* nennen würde, in Wirklichkeit aber Wucher wäre. Wenn aber Ruben sich nur verpflichtet, den Gegenstand nach dem Termine zurückzugeben, und den Simon zu entschädigen, wenn dieser Gegenstand durch sein Verschulden beschädigt worden, ohne sich zu verpflichten, die Summe von dreissig Denare in dem Falle zu vervollständigen, wo der Gegenstand in Folge des allgemeinen Preisrückganges, oder durch einen Unfall, den er nicht ver hindern konnte, im Werthe sinken würde, so kann man in diesem Falle Simon nicht einem Gläubiger vergleichen und er kann die Miethe nehmen. (A. a. O., S. 298 und 299).

Rab Papa bereitete Dattelwein, verkaufte ihn in der billigen Saison (nach der Ernte) zum Preise der Frühjahrssaison, und der Käufer hatte erst im Frühjahr zu zahlen. Er dachte, es sei ihm erlaubt, dies zu thun, weil, sagte er: „Man kann nicht sagen, dass ich mir die *Verschiebung* der Zahlung durch den Preisaufschlag bezahlen lasse, ich könnte diesen Preis ohnedies erhalten; mein Wein verdirbt nicht, ich habe keine Eile mit dem Verkauf nach der Ernte, ich könnte meinen Wein behalten und ihn im Frühjahr verkaufen; wenn ich ihn im Herbst verkaufe, so geschieht's, um den Käufern gefällig zu sein.“ Aber Rab Schescheth sagte ihm: „Du denkst an die Verhältnisse, die *dich* betreffen, aber du musst die Dinge vom Standpunkte der Käufer aus betrachten. Wenn sie im Herbste Geld hätten, so könnten sie den Wein (bei dir oder sonstwo) nach dem *niederen*

Herbstpreise kaufen; da sie kein Geld haben und darum die Zahlung *verschieben*, so zahlen sie dir mehr, das ist also Wucher." (A. a. O., S. 275 und 276). Rabba verbot auch diese Praxis (ibid. 289).

Noch eine andere Art von Wucher wurde durch das rabbinische Gesetz verboten. Die Mischnah sagt: Es mag Jemand zu einem Anderen sagen: Jäte mein Feld, ein andermal werde ich das deinige jäten; grabe bei mir, ich werde (ein andermal bei dir) graben. Wenn aber die Arbeit nicht dieselbe ist, so ist es Wucher: er darf z. B. nicht sagen: Jäte in meinem Felde, und ich werde ein andermal im deinigen graben. Was die Arbeitstage anbelangt, kann man alle trockenen Tage als einander ähnlich betrachten, ebenso die Regentage; aber es darf Niemand zu einem Anderen sagen: Arbeite auf meinem Felde an einem trockenen Tage, dagegen werde ich (später) auf dem deinigen an einem Regentage arbeiten. (A. a. O., S. 329).

Das rabbinische Gesetz hat auch den *vorzeitigen* und den *nachträglichen* Wucher verboten. Ein Beispiel. Es beabsichtigt Jemand bei einem Anderen zu borgen, er schickt ihm etwas im voraus, indem er ihm sagen lässt: „Das ist, damit du mir Geld leihest;" das ist dann *vorzeitiger* Wucher. Es lieh Jemand bei Einem Geld und hat ihn bezahlt; dann macht er ihm ein Geschenk, indem er ihm dabei sagen lässt: „Das ist für dein Geld, das du mir eine Zeit lang gelassen hast." Das ist *nachträglicher* Wucher (ibidem).

Rabbi Simon sagte: „Es gibt auch einen Wucher *in Worten;* so soll man, um dem Gläubiger zu gefallen, diesem nicht etwas sagen, was man nicht gesagt hätte, wenn man nicht bei ihm geliehen hätte" (ibidem).

b. Verbot von einem Heiden Wucher zu nehmen.

Wir haben gesehen, dass zwischen der Stelle im Leviticus, die augenscheinlich untersagt, von einem heidnischen Schuldner Zinsen zu nehmen, und der Stelle im Deuteronomium, die es zu erlauben scheint, ein scheinbarer Widerspruch besteht, wenn man

die allgemein übliche Interpretation annimmt. Diese letztere ist aber nicht richtig; der Thalmud hat diese Stelle besser interpretirt. In der That kann man denen, die in der Stelle des Deuteronomiums die Erlaubniss Zinsen vom heidnischen Schuldner zu nehmen sehen, die folgenden Einwendungen entgegensetzen.

1) Im Pentateuch heisst es ausdrücklich: „Wie ein Eingeborner von euch sei euch der heidnische Fremdling, und liebe ihn wie dich selbst, denn Fremdlinge waret ihr im Lande Egypten." (Leviticus XIX, 34). „Einerlei Recht sei bei euch, der heidnische Fremdling sei wie der Eingeborne, denn ich bin der Ewige euer Gott." (Leviticus XXIV, 22). „Eine Satzung sei für euch und für den heidnischen Fremdling. Eine Weisung (thorah) und Ein Recht (mischpat) sei für euch und für den heidnischen Fremdling." (Numeri XV, 15 und 16). Wie ist es also möglich, dass Moses hier einen Unterschied zwischen einem Juden und einem Heiden hätte aufstellen sollen?

2) In allen Geboten, welche die Barmherzigkeit und die Nächstenliebe betreffen, haben die Heiden dieselben Rechte wie die Juden, denn es steht geschrieben: „Gott schafft Recht der Waise und der Wittwe und liebt den heidnischen Fremdling, da er ihm gibt Brod und Kleidung. Und so liebet den heidnischen Fremdling, denn Fremdlinge waret ihr im Lande Egypten." (Deuteronomium X, 18 und 19). „Du sollst nicht ausliefern einen (heidnischen) Knecht an seinen Herrn, der sich gerettet zu dir von seinem Herrn; bei dir soll er wohnen in deiner Mitte, an dem Orte, den er erwählt in deinem Thore, wo es ihm wohlgefällt; du darfst ihn nicht drücken." (Deuteronomium XXIII, 16 und 17). „Wenn ihr erntet die Ernte eures Landes, so sollst du das Ende deines Feldes nicht vollends abernten und keine Nachlese deiner Ernte halten und in deinem Weinberge sollst du nicht nachlesen, und die Beeren in deinem Weinberge nicht auflesen; dem Armen und dem heidnischen Fremdling sollst du sie überlassen." (Leviticus XIX, 9 und 10). „Am Ende von drei Jahren sollst du ausscheiden alle Zehnten deines Ertrages desselben Jahres und sie in deinen Thoren liegen lassen; dann komme der Levite, . . . und der heidnische Fremdling und die

Waise und die Wittwe, die in deinen Thoren sind, und sollen es essen und satt werden." (Deuteronomium XIV, 28 und 29). Hier hat der Heide dieselben Rechte mit dem Leviten. „Du sollst nichts vorenthalten dem Miethling, dem armen und dürftigen von deinen Brüdern oder von deinem heidnischen Fremdlinge; an demselben Tage sollst du ihm seinen Lohn geben, und es soll nicht die Sonne darüber untergehen, denn er ist arm und danach trägt er seine Sehnsucht; damit er nicht rufe über dich zum Ewigen und eine Sünde auf dir sei." (Deuter. XXIV, 14 und 15). „Den heidnischen Fremdling dränge nicht; ihr wisset ja wie dem Fremdlinge zu Muthe ist, da ihr Fremdlinge waret im Lande Egypten." (Exodus XXIII, 9). „Wählet euch gelegene Städte aus; Aufnahmestätte seien sie euch, dass dahin fliehe der Todtschläger, der eine Person erschlagen aus Versehen. Den Kindern Israels und dem heidnischen Fremdling und dem Beisassen seien diese Städte zur Aufnahme." (Numeri XXXV, 11—15). „Ich gebot euren Richtern und sprach: Höret eure Brüder gegenseitig und richtet nach Gerechtigkeit zwischen einem Manne und seinem Bruder und seinem heidnischen Fremdling." (Deuter. I, 16).

3) Der Leviticus verbietet ausdrücklich, Wucher von einem Heiden zu nehmen, denn es heisst daselbst: „Wenn dein Bruder verarmt und seine Hand wankt neben dir, so halte ihn, er sei heidnischer Fremdling oder Beisass, dass er lebe neben dir. Du sollst nicht nehmen von ihm Zins und Ueberschuss, und fürchte dich vor deinem Gotte." (XXV, 35 und 36).

4) Die Auslegung, welche man gewöhnlich der fraglichen Stelle im Deuteronomium gibt, erträgt nicht die geringste Prüfung in grammatischer Hinsicht. Das hebräische Zeitwort ist in der *Hiphil*form angewandt, *thaschikh*, was „beissen lassen" heisst („Zinse nehmen" wird im Hebräischen durch „beissen" ausgedrückt). Nun ist es nicht der Gläubiger, der den Schuldner beissen lässt; im Gegentheil lässt der Schuldner den Gläubiger beissen. Die Bibel verbietet also hier dem *Schuldner*, einem Israeliten Wucher zu *geben*, um diesen nicht zu einer Sünde zu verführen, aber sie erlaubt dem jüdischen Schuldner, einem heidnischen Gläubiger, dem der Wucher keine Sünde ist, Wucher zu

geben. Zu allen Zeiten haben sich die Juden als gewissermassen solidarisch für einander betrachtet, aber für das Gewissen der Fremdlinge hatten sie wohl keine Verantwortlichkeit.

So spricht also der Leviticus vom *Gläubiger*, und das Verbot ist durch die Barmherzigkeit motivirt; der jüdische Gläubiger soll aber gegen die Heiden wie gegen die Juden barmherzig sein. Das Deuteronomium spricht vom *Schuldner*, und das Verbot ist auf *religiöse und moralische Solidarität* begründet, welche aber nur auf Glaubensgenossen angewandt werden kann.

5) Wenn man genauer zusieht, was den fraglichen zwei Stellen vorangeht, so findet man, dass die erste in einem Capitel steht, welches vom 25. bis zum 50. Verse nur *Barmherzigkeits*-gesetze gibt, und dass unsere Stelle sich in der Mitte, im 36. Verse, befindet. Die zweite Stelle hingegen steht nach Gesetzen, welche nicht die Barmherzigkeit, sondern die *religiöse* und moralische *Solidarität* zur Grundlage haben. Die Bibel sagt zuerst: „Es soll keine Buhlerin sein unter den Töchtern Israels und es soll kein Buhler sein unter den Söhnen Israels, du sollst nicht bringen den Lohn einer Buhlerin in das Haus des Ewigen deines Gottes,“ (Deuteronomium XXIII, 18 und 19), und dann sagt sie gleich danach (l. c, 20 und 21): „Du sollst nicht Zinsen nehmen lassen deinen Bruder, Zinsen von Geld, Zinsen von Speise, noch Zinsen von irgend einer Sache, die verzinst wird. Den heidnischen Ausländer magst du Zinsen nehmen lassen, aber deinen Bruder darfst du nicht Zins nehmen lassen,“ denn du hast keine religiöse und moralische Solidarität mit dem heidnischen Ausländer, wohl aber mit deinem Bruder. Das Verb *naschakh*, beissen, wuchern, steht hier dreimal in der zweiten Person des *Hiphil*, zum *Schuldner* sich wendend, und ein mal in der dritten Person des *Kal* in Bezug auf den Gläubiger.

Uebrigens interpretirt der Thalmud die fraglichen zwei Stellen ebenso. Im Tractat Baba mezia (fol. 70 b) heisst es: „Rab Nahaman sagte: „Huna sagte mir: Wenn ein Jude einem *Heiden* auf Zins leiht, so wird ihn der Himmel strafen, als wenn er einem Israeliten geliehen hätte. — Frage gegen Rab Huna: „Wie kann er verbieten, von einem Heiden Zins zu nehmen, da die

heilige Schrift sagt *lanokherie thaschikh?*" (Deuter. XXIII, 21). — Antwort: Diese Stelle will sagen, dass ein *jüdischer Schuldner* einem *heidnischen Gläubiger* Zins zahlen darf; aber ein *jüdischer Gläubiger* soll von einem *heidnischen Schuldner* keinen Zins nehmen." — Andere Frage. Die Mischnah sagt: „Man kann einem Heiden Zins zahlen und auch von ihm nehmen." — Antwort: „Rab Hija, Sohn des Rab Huna, antwortete, dass die Mischnah nur den commerciellen Zins erlaubt (*abak ribith*, s. oben S. 101), der nur vom rabbinischen Gesetz verboten ist, den aber die Bibel von einem Israeliten zu nehmen erlaubt." (S. Bd. III, S. 302). In der That spricht die Mischnah hier vom *zon barsel* der Verpfleger (s. oben S. 102), um es den Juden zu verbieten und den Heiden zu erlauben. *)

---

*) Nach Rab Huna verbietet das mosaische Gesetz mit einem heidnischen Schuldner zu wuchern; Rabba fragt ihn, warum die Bibel sagt *lanokheri thaschikh;* Rab Nahaman erwidert für Rab Huna, dass die Bibel erlaubt, einem Heiden Wucher zu geben, aber verbietet, solchen von ihm zu nehmen, und er erläutert die Mischnah in der oben erwähnten Art. Weiter hin bringt die Gemara unsere Mischnah in Widerspruch mit der Stelle im Leviticus, welche verbietet, von einem Heiden Wucher zu nehmen; Rab Nahaman ben Isaak erklärt die Bibel, anstatt der oben angeführten Antwort beizutreten, in anderer Weise (fol. 71 a, vorletzte Zeile); aber seine Erklärung ist nicht nur der Grammatik der biblischen Sprache zuwider, sondern auch unnütz, wenn man die für Rab Huna gegebenen Antworten adoptirt, die viel rationeller sind und dem Geiste und der Sprache der Bibel und der Mischnah angemessener.

Da das absolute Verbot des Zinses für die moderne Gesellschaft ein beträchtliches Hinderniss geworden, so haben die Juden, weil sie es nicht mehr halten konnten, seit einigen hundert Jahren Transactionen ersonnen, in welchen das Gesetz ihnen erlaubte, von einander Zins zu nehmen. Mein älterer Bruder, Herr Josua Jakob Rabbinowicz, Rabbiner von Horodez in Lithauen, hat mich auf diese Transactionen aufmerksam gemacht, deren eine unter dem Namen *zkukim,* Silberbarren, bekannt ist und im Commentar *Ture sahab* zum Codex *Jore dea* erwähnt wird; während die andere, unter der Bezeichnung *hether iska* (s. S. 102) bekannt, von dem Gelehrten Mendel aus Lodmir herrührt, und im *Therumath hadeschen* und in anderen neueren Werken angeführt wird.

VIERTES CAPITEL.

Die Verwahrer.*)

Nach der Mischnah gab es eine Tradition, wonach es in Hinsicht auf Verantwortlichkeit für Schaden und Unfälle des anvertrauten Gutes vier Categorien von Verwahrern gab; nämlich den *schomer hinam*, den Verwahrer ohne Entgelt, den *schomer sakhar*, den Verwahrer für Lohn, der *sokher*, der einen Gegenstand abmiethet, und den *schoël*, der einen Gegenstand entleiht. Wenn jedoch dieselbe Mischnah die verschiedenen Grade der Verantwortlichkeit dieser Verwahrer festsetzt, so spricht sie nur von drei Arten, in Anbetracht, dass der *sokher*, der Miether eines Gegenstandes, nach einem Gelehrten dem Verwahrer ohne Entgelt,

*) „Wenn Jemand seinem Nächsten Geld oder Geräthe gibt zu verwahren und es wird gestohlen aus dem Haus des Mannes, wenn der Dieb gefunden wird, so soll er zwiefach bezahleu. Wenn der Dieb nicht gefunden wird, so soll der Hausherr hintreten zu den Richtern, dass er seine Hand nicht gelegt an die Sache seines Nächsten. Ueber jede Sache der Veruntreuung, über einen Ochsen, über einen Esel, über ein Lamm, über ein Kleid, über alles Verlorene, wovon er spricht, dass es dieses sei: soll vor den Richter die Sache dieser beiden kommen; wen die Richter verurtheilen, der bezahle zwiefach seinem Nächsten. Wenn Jemand seinem Nächsten gibt einen Esel, oder einen Ochsen, oder ein Lamm, oder irgend Vieh zu verwahren und es stirbt oder wird zerrissen oder wird weggetrieben und Niemand sieht es: Ein Eid beim Ewigen sei dann zwischen beiden, dass er nicht Hand gelegt an die Sache seines Nächsten und der Eigenthümer nimmt es und dieser bezahlt nichts. Wenn es aber von ihm gestohlen worden, so muss er es dem Eigenthümer bezahlen. Wenn es zerrissen worden, so soll er es als Zeugniss bringen; das Zerrissene braucht er nicht zu bezahlen. Und wenn's Jemand entlehnt von seinem Nächsten und es wird zerrissen oder stirbt: war der Eigenthümer nicht dabei, so soll er es bezahlen. Wenn der Eigenthümer dabei war, bezahlt er nichts; wenn es ein Miethling war, geht's in sein Miethgeld ein." (Exodus XXII, 6—14).

und nach einem anderen dem Verwahrer für Lohn gleichzustellen ist. *)

Wir haben also nur drei Grade von Verantwortlichkeit zu betrachten, — die des Verwahrers ohne Entgelt, die desjenigen für Lohn und schliesslich die des *schoel*, der einen Gegenstand leiht. Sehen wir also zuerst, worin die Verantwortlichkeit des Verwahrers für Lohn grösser ist als die des Verwahrers ohne Lohn. Die Mischnah erklärt es, indem sie Ausdrücke anwendet, die gewiss zur thalmudischen Zeit sehr klar waren, für uns aber sehr ungenügend sind. „Der Verwahrer ohne Lohn, sagt sie, zahlt eine Entschädigung nur dann, wenn der Unglücksfall durch seine *peschiah*, schuldbare Nachlässigkeit, veranlasst ist; er wird aber freigesprochen, wenn das anvertraute Gut gestohlen oder verloren ist; während der Verwahrer für Geld auch im letzteren Fall bezahlen muss, hingegen freigesprochen wird, wenn es sich um ein Thier, das man ihm anvertraute, handelt, das (einen Fuss) gebrochen hat, oder vom Feinde weggeführt wurde oder gestorben ist.“ Diese Definition ist nicht ganz klar und muss vervollständigt werden. Worin besteht zunächst die *peschiah*, schuldbare Nachlässigkeit? Ferner wird der Verwahrer ohne Lohn nicht immer im Falle des Diebstahls oder Verlustes freigesprochen. Es ist klar, dass, wenn er das Depot in den Hof legt, bei seinem Weggang die Thüren des Hauses öffnet, und dann das Depot in seiner Abwesenheit gestohlen oder verloren wurde, er sich einer *peschiah*

*) Man könnte wohl fragen, ob es nicht besser wäre, nur von drei Verwahrern allein zu sprechen, weil es nur drei Grade von Verantwortlichkeit gibt, und den *sokher*, der keiner speciellen Verantwortlichkeit unterworfen ist, zu streichen. Man könnte auch fragen, wenn die Zahl vier traditionell war, warum man sie nicht vielmehr durch den Stadtwächter ergänzte, der eine besondere Verantwortlichkeit hat, die in der Mitte steht zwischen der des bezahlten Verwahrers und der des schoel (Bd. III, S. 380). Man muss also wohl annehmen, dass der Stadtwächter einer neueren Zeit angehörte, und dass der *sokher* früher eine genau unterschiedene Verantwortlichkeit hatte, dass aber diese Unterscheidung zur Zeit der Mischnah verschwunden war und er dem unbezahlten oder dem bezahlten Verwahrer assimilirt wurde.

schuldig gemacht hat, und dass er zur Zahlung des Schadens verurtheilt wird. Andrerseits wird der Verwahrer um Lohn freigesprochen, wenn das Depot gestohlen oder verloren wurde durch einen Unfall, der nicht zu vermeiden war. Die wahre Definition ist die: Der Verwahrer ohne Entgelt ist verpflichtet, das Depot so zu verwahren, wie es Brauch ist, um es gegen diejenigen Unfälle zu schützen, die so häufig sind, dass man gewöhnlich an sie denkt und sich dagegen zu wahren *gewöhnt* ist. Wenn er sich diesem Brauche gefügt hat und das Depot wurde gestohlen oder verloren in Folge eines Unfalls, das so *selten* ist, dass die gewöhnlichen Verwahrer glauben, gegen diesen Unfall keine Vorkehrungen treffen zu müssen, so wird unser Verwahrer ohne Entgelt freigesprochen, denn man kann ihm keine schuldbare Nachlässigkeit zum Vorwurf machen. Wenn er diesem Brauche nicht nachgekommen ist und er hat versäumt alles zu thun, was gewöhnlich die thun, die einen Gegenstand verwahren, so hat er eine *peschiah*, schuldbare Nachlässigkeit, begangen und wird zur Zahlung verurtheilt. *Peschiah* heisst Auflehnung, die Auflehnung eines dem Gesetze unterworfenen Menschen, der sich gegen dieses Gesetz auflehnt, wie es unser Verwahrer thut, welcher durch die Annahme des Depots eine stillschweigende Uebereinkunft getroffen hat, wonach er die Verpflichtung übernommen hat, alles zu thun, was gewöhnlich diejenigen thun, die einen Gegenstand verwahren und welcher sich schliesslich gegen diese Verpflichtung aufgelehnt hat, indem er sich davon freimacht und sie vernachlässigt.

Der Verwahrer gegen Entgelt soll mehr thun, seine Verantwortlichkeit ist grösser; er soll selbst an Unfälle denken, die so selten sind, dass die gewöhnlichen Verwahrer nicht glauben, daran denken zu müssen. Wenn die Mischnah oder die Gemara die Verantwortlichkeit des bezahlten Verwahrers definirt, indem sie sagt, dass er zur Zahlung des Schadens im Falle der *genebah wa-abedah*, Diebstahl oder Verlust, verurtheilt wird, so ist dieser Ausdruck ein terminus technicus, um die Idee des Diebstahls oder Verlustes durch einen *seltenen* Unfall auszudrücken, woran die gewöhnlichen Verwahrer zwar

nicht denken, woran er aber hätte denken sollen, denn er empfängt einen Lohn für die Verwahrung. *)

Der *schoel,* der einen Gegenstand leiht, ist für Alles verantwortlich, selbst wenn es sich um ein Thier handelt, das bei ihm eines natürlichen Tods gestorben ist; man entbindet ihn nur davon, die Abnützung, welche der Gegenstand in Folge des davon gemachten Gebrauches erlitten hat, und wofür er entliehen wurde, zu bezahlen. Man kann sich darüber wundern, dass der *schoel* verantwortlich sein soll für den natürlichen Tod des entliehenen

*) Ich habe hier die thalmudische Definition wiedergegeben. Man begreift indessen, dass sie in der Praxis Zweifel bieten kann und dass alles vom Gebrauche abhängt, denn man kann nicht wohl annehmen, dass der bezahlte Verwahrer für einen äusserst seltenen Unfall verantwortlich sein soll, obgleich er, streng genommen, daran hätte denken können, und die Gemara selbst hat es nicht zugelassen. So spricht Rabbah von mehreren Fällen, wo der Hirte, also ein bezahlter Verwahrer, freigesprochen wird, wenn das Depôt durch einen seltenen Unfall, obgleich er ihn hätte vermeiden können, abhanden kommt; denn, sagt Rabbah, er hat alles gethan, was die Hirten zu thun pflegen (Bd. III, S. 380). Rabbi Meïr spricht die Lastträger frei, wenn sie fallen und dabei die Fässer zerbrechen (ib. 370 und 371). Man sieht hieran, dass die Thalmudisten sich dem Gebrauche anbequemt haben.

Es gibt noch einen anderen Beweis, dass die Gelehrten anlässlich der Verwahrer Gesetze aufstellten, die keine Grundlage in der Tradition hatten, und nur, dem Zeitgeiste entsprechend, durch die Billigkeit motivirt werden konnten. Man hat bisher gesehen, dass der ganze Unterschied zwischen dem bezahlten und dem unbezahlten Verwahrer in der Verantwortlichkeit des letzteren in dem Falle des Diebstahls oder Verlustes durch einen *seltenen* Unfall bestand, welcher Unterschied durch eine sehr alte Tradition sanctionirt gewesen sein muss, da er sich in der Mischnah findet, und da die Gemara ihn an Bibelverse anzuknüpfen sucht. Aber Rab Huna ben Abin, ein *Amora,* machte einen neuen Unterschied zwischen diesen beiden Verwahrern. Er setzt den Fall, ein Depôt sei in Folge eines Unfalles, den der Verwahrer nicht habe vermeiden können *(ones)*, in Verlust gerathen; in diesem Falle wird der bezahlte Verwahrer ebenso wie der unbezahlte freigesprochen. Aber schliesslich wird der Dieb gefunden. Ist der Verwahrer verbunden, den Dieb vor Gericht zu ziehen oder nicht? Ist es ein bezahlter Verwahrer, sagt Rab Huna, so ist er hierzu verpflichtet, ein unbezahlter Verwahrer aber nicht (a. a. O., S. 383).

Thieres oder für einen anderen unvermeidlichen Unfall *(ones)*, der dem entliehenen Gegenstande zugestossen ist. Man muss jedoch zuerst den eingenommenen Standpunkt, und sodann die Correctivmittel betrachten, welche die Härten dieses Gesetzes mildern konnten.

Der Standpunkt, welchen man einnahm, war der, denjenigen, welcher einen Gegenstand entleiht, mit dem, der Geld entleiht, zu vergleichen. Die Bibel verbot, zehn Denare zu entleihen und die zehn Denare mit Hinzufügung von einem weiteren Denare zurückzugeben, indem sie dies als Wucher bezeichnete; aber sie erlaubte, irgend ein Werkzeug oder ein Thier, das zehn Denare werth war, zu entleihen, und später das Werkzeug oder das Thier, das immer seinen Werth von zehn Denaren behält, zurückzugeben und einen Denar beizufügen, indem sie dies als Miethe bezeichnete. Warum untersagt sie im ersteren Falle den Denar zu geben, indem sie es Wucher nennt, und im zweiten Falle erlaubt sie dem Capitale einen Denar beizufügen, indem sie es Miethe nennt? Das geschieht deswegen, sagt die Gemara, weil das Werkzeug oder das Thier allerdings in der Regel seinen Werth, trotz des vom Miether gemachten Gebrauches behält, aber es kann auch seinen Werth verlieren, sei es nun in Folge des Gebrauches, oder eines allgemeinen Preisrückganges, oder durch eine andere vom Miether unabhängige Ursache, welcher letztere nicht gehalten ist, dem Eigenthümer ein zehn Denare werthes, sondern das entliehene Object zurückzugeben, und dafür zu sorgen, dass es durch seine *Schuld* keine Werthverminderung erleide. Der Miether ist Verwahrer des Gegenstandes geworden und ist für seine Nachlässigkeit verantwortlich; nach dem einen Gelehrten hat er die Verantwortlichkeit eines unbezahlten Verwahrers, nach dem anderen steht er dem bezahlten gleich; während der Eigenthümer sich die Werthverminderung des vermietheten Gegenstandes gefallen lassen muss, welche aus einem Unfall oder einem Umstande entstehen kann, für welche ein Verwahrer nicht verantwortlich ist, wie der Tod des Thieres, oder die Verschlechterung des gemietheten Werkzeugs durch den Gebrauch, u. s. w. Nehmen wir nun den Fall an, es habe Jemand den Gegenstand oder das Thier vom Eigenthümer

mit der Bedingung übernommen, den Betrag von zehn Denaren zu vervollständigen, wenn der Werth in Folge einer Ursache, für welche ein Miether nicht als Verwahrer verantwortlich gemacht werden kann, verringert wurde. In diesem Falle wird er nicht mehr als Miether betrachtet, sondern einem Schuldner gleichgestellt, welcher zehn Denare entliehen und sich verpflichtet hat, zehn Denare zurückzugeben; was er mehr gibt, ist nicht mehr Miethe, sondern Wucher. Die Consequenz hiervon ist, dass, wenn er keine Miethe bezahlt, er verpflichtet ist, den Betrag von zehn Denaren zu ergänzen, wenn das Object oder Thier an seinem Werthe verloren hat, selbst wenn es die Folge eines *ones* (unvermeidlichen Unfalles) oder des natürlichen Todes des Thieres ist, u. s. w.

Die Gemara drückt diese Idee deutlich bei Gelegenheit eines Schiffes aus, das Jemand, z. B. Ruben, vom Eigenthümer gemiethet hat. Wenn Ruben, sagen Rab Khahana und Rab Asse, die Miethe des Schiffes bezahlt, so ist er ein Miether, und kann nicht dazu verpflichtet werden, den Eigenthümer zu entschädigen, wenn das Schiff durch einen unvermeidbaren Unfall gelitten hat. Wenn Ruben sich aber verpflichtet hat, den Eigenthümer im Fall eines *ones* zu entschädigen, so ist er nicht mehr Miether, sondern *schoel*, also gleich einem Schuldner, welcher eine gewisse Summe Geldes entlehnt hat und sich verpflichtet hat, dieselbe Summe vollständig zurückzugeben; er kann alsdann keine Miethe geben, was Wucher wäre (s. Bd. III, S. 297 und 298 und auch S. 317).

Es war jedoch ein Unterschied zwischen dem der Geld, und dem der einen Gegenstand oder ein Thier entliehen hat, welcher Unterschied in der Natur der Dinge begründet ist.

a. Wer zehn Denare in Geld entleiht, kann diesen Betrag zurückgeben, indem er dieselben Geldstücke, welche er entnommen hat, gibt, oder auch andere Stücke, oder gar indem er durch irgend eine Waare bezahlt. Wer einen Gegenstand oder ein Thier im Werthe von zehn Denaren entleiht, ist verpflichtet, denselben Gegenstand oder dasselbe Thier zurückzugeben.

b. Obwohl der *schoel* für jeden Unfall, selbst für einen *ones* (unvermeidbaren Unfall) verantwortlich war, da er einen

Gegenstand im gleichen Werthe mit dem entliehenen zurückgeben sollte, so wurde er dennoch freigesprochen, wenn der Gegenstand durch den in Folge der Uebereinkunft davon gemachten Gebrauch an Werth verloren hat. Wenn also das entliehene Werkzeug anfänglich zehn Denare, aber jetzt abgenutzt durch den Gebrauch nur mehr acht Denare werth ist, so ist der *schoel* nicht verpflichtet, die fehlenden zwei Denare zu bezahlen. Der Thalmud drückt dies durch *methah mehamath melakhah,* das geliehene Thier ist in Folge seiner Arbeit gestorben, aus (a. a. O., S. 390). Der Thalmud liebt frappante wenngleich seltene Beispiele; heutzutage würde man einen Ausdruck wählen, welcher dieselbe Idee ausdrückt; man würde sagen: Das geliehene Werkzeug ist durch den Gebrauch abgenutzt worden. Man begreift in der That, dass wenn der *schoel* in diesem Falle nicht freigesprochen würde, so würde nie Jemand ein Werkzeug geborgt haben; man hätte vorgezogen es zu kaufen.

Wir haben gesehen, dass es Umstände gab, welche den *schoel* von seiner grossen Verantwortlichkeit befreien konnten. Es sind folgende:

1. Wenn der Eigenthümer bei dem *schoel* anwesend ist (Exodus XXII, 14), d. h. wenn der Eigenthümer sich verpflichtet, selbst mit dem Thiere zu arbeiten, welches er dem *schoel* geliehen hat; denn in diesem Falle kann er selbst sein Thier hüten.

2. Wenn der *schoel* einen Gegenstand oder ein Thier auf eine gewisse Zeit entliehen hat, z. B. auf dreissig Tage, so ist er nicht für einen *ones* (unvermeidbaren Unfall) verantwortlich, welcher nach den dreissig Tagen eintritt (s. den Grund davon Bd. III, S. 379).

3. Wenn er zu Jemand sagt: leihe mir diesen Gegenstand, so werde ich dir jenen anderen leihen, so ist er nicht für einen *ones* verantwortlich, sondern er ist einem bezahlten Verwahrer gleichgestellt, oder vielmehr einem *sokher*, der etwas entleiht (a. a. O., S. 362).

4. Endlich kann der *schoel* mit dem Eigenthümer Vereinbarungen treffen, um von seiner grossen Verantwortlichkeit enthoben zu werden (a. a. O., S 385).

FÜNFTES CAPITEL.

Der Eid.

Die Gesetze über den Eid finden sich in dem *Schebuoth* genannten Special-Tractate, welcher einen Theil des fünften Bandes meiner Législation civile du Thalmud bildet. Aber in unserem Tractate citirt die Gemara so viele den Eid betreffende Bestimmungen, dass hier die allgemeinen Principien dieses Gesetzabschnittes auseinandergesetzt werden müssen.

Der Eid ist eine biblische Institution; die heilige Schrift spricht anlässlich der Verwahrer davon (Exodus XXII, 10: „Ein Eid beim Ewigen sei dann zwischen beiden, dass er nicht seine Hand gelegt an die Sache seines Nächsten").

Den asiatischen Heiden war wahrscheinlich der gerichtliche Eid nicht bekannt. Indessen findet sich eine Stelle in der Gemara, wonach das heidnische Gericht (ihrer Zeit?) den Kläger zu einer Art von Schwur (*mumtha*) für den Fall verurtheilte, wenn die gegnerische Partei einen einzigen Zeugen, der zu ihren Gunsten aussagte, aufstellte (s. Tractat Baba kama, fol. 114 a), wie es das jüdische Gericht that.

Es gibt einen mosaischen und rabbinischen Eid. Für den mosaischen Eid hatte man die folgenden Principien:

1. Der Eid wurde nur geleistet um eine Freisprechung zu erzielen, und niemals um eine Zahlung zu erlangen. Es hatte also der Beklagte und nie der Kläger zu schwören.

2. Der Beklagte konnte nur in den folgenden drei Fällen zur Eidesleistung angehalten werden:

a. Wenn der Kläger einen Zeugen hatte, welcher seine Ansprüche bestätigte.

b. Wenn es sich um ein Depot handelte, welches bei dem Verwahrer verloren oder beschädigt worden, und wenn dieser behauptete, es so verwahrt zu haben, wie er es thun sollte, so dass der Unfall sich so ereignete, dass er nicht verantwortlich dafür

gemacht werden könnte (s. Baba kama, fol. 107 a, Thosephoth, Riba's Ansicht).

c. Wenn der Kläger eine gewisse Summe, z. B. zehn Denare, verlangte und der Beklagte gestand einen *Theil* davon zu schulden.

3. Der Eid wurde nur in Prozessen über bewegliche Sachen, nicht aber wegen Immöbel oder Sklaven geleistet.

Der rabbinische Eid wurde dem Kläger zugeschoben, um Zahlung in gewissen, in der Mischnah der Tractate Schebuoth und Khethuboth aufgezählten Fällen zu erlangen (s. die Uebersetzung dieser Tractate im 1. und 5. Bande der Législation civile du Thalmud). Dem Beklagten wird dieser Eid zugeschoben, um freigesprochen zu werden, wenn der Kläger die Zahlung einer Schuld verlangt und der Verklagte ihn *ganz* bezahlt zu haben behauptet. (Wegen weiterer Details vergl. meinen 5. Band).

Wenn endlich der Beklagte sich wegen zweier Ansprüche zu verantworten hatte und er wegen einem derselben schwören musste, so konnte der Kläger verlangen, dass er zugleich wegen des anderen Anspruches schwöre, was man Eid durch *gilgul* (Verknüpfung von Umständen) nannte.

SECHSTES CAPITEL.

Gesetze, den Bar mezra (Nachbar) betreffend.

Die Gesetze den *bar mezra* (Nachbar) betreffend, waren ausschliesslich rabbinisch. Sie hatten keine Basis in der Bibel, und die Heiden kannten sie gar nicht (Bd. III, S. 436). Die Gemara knüpft diese Gesetze an den Vers an: „Du sollst thun das Rechte und Gute in den Augen des Ewigen, damit es dir wohl gehe“ (Deuteronomium VI, 18); an diesen Vers, welcher das Rechte und Gute zu thun gebietet, knüpft auch der Thalmud diese Gesetze an (s. Baba mezia, fol. 108 a).

Diese Gesetze waren dazu bestimmt, den Wünschen und Bedürfnissen der Landleute, alle ihre Felder aneinander stossend

zu haben, Genüge zu leisten, damit sie dieselben alle auf einmal bearbeiten und leichter überwachen könnten. Diese Gesetze sind folgende: Wessen Feld an ein zu verkaufendes Terrain anstösst, kann einen Anderen hindern, es zu kaufen, wenn er es selbst erwerben will (s. Bd. III, S. 433). Wenn zwischen dem zu verkaufenden Felde und dem des *bar mezra* eine Felsspitze oder sonst etwas liegt, so ist der *bar mezra* berechtigt, den Verkauf des Feldes an Jemand anders zu annulliren um es selbst zu kaufen, wenn er trotz des Zwischenliegenden die Furchen seines Feldes bis in jenes ohne Unterbrechung fortsetzen kann, so dass er die beiden Felder zu gleicher Zeit zu bestellen vermöchte; wenn nicht, so hatte er nicht das Recht zur Annullirung des Verkaufes (a. a. O., S. 439). Wenn das Grundstück, das man verkaufen will, an seinen vier Seiten von anderen Feldern umgeben ist, von denen jedes einer anderen Person gehört, so dass es hier vier bar mezra gibt, und wenn einer derselben das Grundstück kauft, so ist der Kauf giltig, und die drei anderen bar mezra können denselben nicht umstossen. Wenn aber die vier bar mezra zusammentreten, um das Grundstück zu kaufen, so zieht man darauf zwei diagonale Linien, um es in vier Theile zu zerlegen, so dass jeder den Theil erhalte, der an sein Feld stösst (ibidem).

Wenn Jemand einen Theil kauft, welcher sich mitten im Besitzthum des Verkäufers befindet, so soll man untersuchen, ob dieser Theil durch seine eigenthümliche Beschaffenheit ein Terrain für sich bilden kann, alsdann ist der Verkauf giltig, und der, dessen Feld an das Grundstück des Verkäufers grenzt, kann den Verkauf nicht rückgängig machen; denn zwischen seinem Felde und dem verkauften Theile befindet sich der Theil, welchen der Verkäufer für sich zurückbehalten hat. Wenn aber der gekaufte Theil nicht ein selbständiges Terrain bilden kann, weil er sich in nichts von den ihn umgebenden Theilen unterscheidet, so kann der *bar mezra* (dessen Feld an das des Verkäufers grenzt) den Verkauf annulliren, (wenn er selbst den Theil kaufen will), denn er kann sagen: dieser Verkauf ist eine List, der Verkäufer verkauft zuerst den Theil, welcher von anderen Theilen umgeben ist und die er noch für sich behält; später wird er den Rest verkaufen, d. h.

die Theile, die an mein Feld grenzen, und ich werde mich dem nicht widersetzen können, denn der Käufer, welcher Eigenthümer des vorher verkauften Theiles geworden ist, wird wie ich *bar mezra* der ringsum liegenden Theile sein (a. a. O., S. 434 und 435).

Wenn jedoch bewiesen wird, dass der Verkäufer grössere Vortheile hat, wenn er sein Feld einem Anderen, als wenn er es dem *bar mezra* verkauft, so kann dieser den Verkauf nicht hindern (a. a. O., S. 435).

SIEBENTES CAPITEL.

Die gerichtliche Beschlagnahme.

Bei gerichtlichen Beschlagnahmen wurden natürlich die mosaischen Gesetze beobachtet, das rabbinische Gesetz hat indessen noch andere Bestimmungen zu Gunsten der armen Schuldner hinzugefügt. Die Mischnah sagt: „Der Gläubiger kann nicht ohne die Erlaubniss des Gerichtes den Lohn des Schuldners mit Beschlag belegen. Er soll nicht in das Haus des Schuldners gehen, um ein Pfand zu nehmen, denn es steht geschrieben: Du sollst nicht in sein Haus gehen, ihm abzupfänden ein Pfand; draussen sollst du stehen bleiben, und der Mann, dem du geliehen, bringe dir das Pfand heraus vor's Haus. (Deuter. XXIV, 10 und 11). Wenn der Gläubiger zwei Pfänder hat, so gebe er dem Schuldner eines davon zurück, wenn dieser es bedarf, und behalte das andere. Er gebe das Kopfkissen zur Nacht, und den Pflug am Tag zurück.“ (Bd. III, S. 461; Baba mezia, fol. 113).

Samuel sagte: „Der Gerichtsbote kann Besitzgegenstände des Schuldners pfänden, wenn er ihn auf der Strasse trifft, er darf aber nicht in sein Haus eintreten, um daselbst ein Pfand zu nehmen.“ Also verbietet das mosaische Gesetz dem *Gläubiger* in das Haus des Schuldners zu gehen, um hier ein Pfand zu nehmen. Das rabbinische Gesetz geht noch weiter: Der Gläubiger, sagt es, darf nirgends, selbst auf der Strasse nicht, pfänden; und sogar für die Justiz, die nicht die Macht besitzt, es zu betreten, ist das Haus des Schuldners heilig. Welch schönes rab-

binisches Gesetz! Welche Achtung der Gelehrten vor der Häuslichkeit der Privaten! Der Umstand, dass zu jener Zeit die Gläubiger, welche ihre Darlehen unverzinslich machen mussten, wahre Wohlthäter ihrer Schuldner waren, vergrössert noch den Werth dieses rabbinischen Gesetzes. Die Schulden waren also durch die Gerechtigkeit und die Dankbarkeit doppelt geheiligt, aber das Haus des armen Schuldners war noch heiliger. (A. a. O.)

In einer Beraitha heisst es: „Man darf nicht die Sachen wegnehmen, welche der Schuldner zum Leben braucht. Man muss dem Schuldner belassen das Lager zum Essen (man ass wie die Römer), das Bett um drin zu schlafen und all sein Zubehör. Man darf nicht nehmen die zum Gebrauche der Frau des Schuldners oder seiner Kinder bestimmten, auch nicht die neuen Sachen, welche der Schuldner für seine Frau oder seine Kinder angeschafft hat“ (s. Bd. III, S. 463, Note). Die Beraitha sagt ferner, dass man eine Liste der Sachen aufstellen solle, welche man dem Schuldner lassen müsse; es sind dies diejenigen Sachen, welche man einem Manne belässt, welchen man wegen des für den Tempelschatz gemachten Gelübdes (*erekh*) pfändet, nämlich: Nahrung für einen Monat, Kleidung für ein Jahr (man lässt ihm einen Geldbetrag, mit welchem er sich einen Monat lang ernähren und ein Jahr lang kleiden kann), ein Bett, eine Matratze, Sandalen; und wenn er Arbeiter ist, so lässt man ihm zwei Werkzeuge von jeder Gattung. (A. a. O., S. 463 und 464).

Die Gelehrten der Stadt Nehardea sagen: „Wenn man die Immobilien eines Schuldners wegen Schulden in Beschlag genommen hat, so behält dieser das Recht, bis zu zwölf Monaten nach der Beschlagnahme die Schulden zu bezahlen und seine Güter zurückzunehmen.“ Amemar sagt: „Ich bin von Nehardea und behaupte, dass der Schuldner dieses Recht *immer* behält.“ Die Gemara entscheidet, wie Amemar, dass der Schuldner *immer* das Recht behalte, seine Schulden zu bezahlen und die gepfändeten Güter zurückzunehmen. Man muss dieses Recht, sagt die Gemara, den Schuldnern zugestehen, denn es steht geschrieben: „Du sollst thun das Rechte und Gute in den Augen des Ewigen.“ (Deuteronomium VI, 18; s. Bd. III, S. 166 und 167).

ACHTES CAPITEL.

Gesetze zu Gunsten der Arbeiter.

a. Man weiss, dass das biblische Gesetz die Arbeiter nicht vernachlässigt hat; aber auch hier hat das rabbinische Gesetz noch Bestimmungen zu ihren Gunsten hinzugefügt, welche man in der heiligen Schrift nicht findet. Die Mischnah sagt: „Dies sind die Arbeiter, welche nach dem mosaischen Gesetze (Deuter. XXIII, 25 und 26) die Früchte des Grundstückes, welches sie bearbeiten, essen dürfen“ (Bd. III, S. 374). Weiterhin fügt die Mischnah hinzu: „Die Hüter der Früchte dürfen davon essen, denn dies ist das rabbinische Gesetz des Landes, obgleich das biblische Gesetz nicht davon spricht“ (a. a. O., S. 377).

b. Es steht geschrieben, sagt die Mischnah: „An demselben Tage sollst du ihm seinen Lohn geben, und es soll nicht die Sonne darüber untergehen“ (Deuteronomium XXIV, 15). Dieses Gebot ist auf die Handarbeiter sowohl als auch auf diejenigen anzuwenden, welche ihre Thiere oder ihre Werkzeuge vermiethen“ (Bd. III, S. 453).

c. Man hatte die Regel, dass, wenn Jemand von einem Anderen die Zahlung einer Schuld verlangte, und dieser behauptete, sie ganz bezahlt zu haben, so wurde er freigesprochen, er brauchte nur den später durch ein rabbinisches Gesetz eingeführten Eid zu leisten; aber nie konnte der Kläger die Schuld erlangen, selbst wenn der Beklagte nicht schwören konnte. Der Arbeiter allein macht eine Ausnahme; wenn er die Zahlung seines Lohnes verlangt und der Arbeitgeber behauptet, ihn schon bezahlt zu haben, so gewinnt der Arbeiter den Process, er braucht nur zu schwören, um alsdann noch am selben Tage, an welchem er gearbeitet hat, vor Sonnenuntergang bezahlt zu werden (a. a. O., S. 453).

d. Gegen den heidnischen Arbeiter sind wie gegen einen Juden die Vorschriften des Deuteronomium zu beobachten: „Du sollst nichts vorenthalten dem Miethling, dem armen und dürftigen,

von deinen Brüdern oder von deinem heidnischen Fremdlinge, der in deinem Lande, in deinen Thoren. An demselben Tage sollst du ihm (dem Juden oder dem Heiden) seinen Lohn geben, und es soll nicht die Sonne darüber untergehen, damit er (der Jude oder der Heide) nicht rufe über dich zum Ewigen, und eine Sünde auf dir sei." (Deuter. XXIV, 14 und 15; a. a. O., S. 454).

e. Man fragte den Rab Schescheth, ob das Gebot, den Arbeiter an demselben Tage, an welchem er arbeitete, vor Sonnenuntergang zu bezahlen, auch auf den Arbeiter anzuwenden sei, welcher auf das Stück arbeitet? Er antwortete, dass das mosaische Gesetz auch auf diesen Arbeiter anzuwenden sei, und dass man verpflichtet sei, ihn an demselben Tage, an welchem er die Arbeit abliefere, zu bezahlen (a. a O., S. 456 und 457).

f. Wir haben weiter oben (S. 119) gesehen, dass das Gesetz verbot, das Haus des Schuldners zu betreten, um etwas zu pfänden, nach dem zu Gunsten des Schuldners aufgestellten Gesetze, welche Gunst durch das thalmudische Gesetz noch beträchtlich vergrössert wurde. Alle diese Gesetze waren zu Gunsten des armen Schuldners aufgestellt, welcher bei einem reichen Gläubiger Geld entliehen hatte, um zu leben, wenngleich dieser es aus reiner Mildthätigkeit gethan hatte, da er keinen Zins nahm. Anders ist es, wenn es sich um einen armen Arbeiter handelt, welcher seinen Lohn verlangt; der Arbeiter macht eine Ausnahme. Die Beraitha sagt: „Es steht geschrieben: Du sollst nicht in sein Haus gehen, ihm abzupfänden ein Pfand (Deuteronomium XXIV, 10). Dieses Gesetz ist auf den Arbeiter nicht anwendbar. Man kann beim Schuldner zur Pfändung eintreten, wenn es nicht wegen einer durch den Gläubiger beanspruchten Schuld ist, sondern wegen des Lohnes eines Lastträgers, eines Eseltreibers, eines Wirthes, eines Anstreichers oder sonst eines Arbeiters" (a. a. O., S. 465 und 466).

g. Es gab ein Gesetz, wonach eine Partei, wenn sie in einem Processe freigesprochen werden sollte, ohne ihre Aussage durch einen Eid erhärten zu müssen, und sie mit demselben Gegner einen anderen Process hatte, in welchem sie zur Eidesleistung verurtheilt wurde, angehalten werden konnte, gleichzeitig auch

wegen des ersten Processes zu schwören, was man Eid durch *gilgul* nannte (s. S. 117). Der Arbeiter bildete eine Ausnahme. Der Eid, welchen er wegen seines Lohnes ablegte, nöthigte ihn nicht, auch in einem anderen Process, welchen er mit seinem Arbeitgeber haben konnte, zu schwören (s. Tractat Schebuoth, fol. 48 und 49 und Bd. V, S. 58).

h. Das Gesetz liess keine Verjährung des Lohnes des Arbeiters gelten. Es ist bekannt, dass das biblische Gesetz die Verjährung aller Schulden im Jahre der *schemitah* anordnete (Deuteronomium XV, 2). Dieses Verjährungsgesetz, sagt der Thalmud, ist nicht anwendbar auf Schulden, welche von dem Gewerbe oder dem Lohne der Arbeiter herrühren u. s. w. (s. Tractat Schebuoth, fol. 48 und Bd. V, S. 58).

SECHSTER ABSCHNITT.

Der Tractat Baba Bathra.

Der, *Baba bathra*, letzte Pforte oder letzter Theil des Civilgesetzbuches, benannte Tractat wird wie die vorhergehenden Theile in zehn Perakim eingetheilt.

Der erste Perek handelt von den Verhältnissen zwischen Nachbarn und von der Grenzberichtigung des Gutes eines jeden derselben, von den Verpflichtungen, welche die Städte den Einwohnern und die Gemeinden ihren Mitgliedern auferlegen können, endlich von den Bedingungen, unter welchen die Theilhaber die Trennung ihrer Güter vornehmen können.

Der zweite Perek setzt die verschiedenen Anwendungen jenes Princips der *Solidarität* auseinander, welches die jüdische Gesetzgebung vor der asiatisch-heidnischen auszeichnet (s. S. 28), wonach ein Israelit auf seinem eigenen Besitzthum nichts vornehmen sollte, was seinem Nachbarn einen Schaden verursachen könnte.

Der dritte Perek legt zuerst die Gesetze der *hasakah* (Besitz) der Immobilien dar, um die Bedingungen zu bestimmen, unter welchen der blosse Besitz für sich allein schon als Beweis dafür dienen kann, dass der Besitzer der rechtmässige Eigenthümer ist. Sodann spricht die Mischnah von einer anderen *hasakah*, Besitznahme, um die eben geschehene Erwerbung von Immobiliar unwiderruflich zu machen (s. Bd. IV, S. 133). Endlich spricht die Mischnah von einer dritten Art von *hasakah*, dem Gebrauchsrecht; z. B. wenn Jemand im Hofe seines Nachbars eine von einer Hecke umgebene Mühle stehen hat, und wenn der

Nachbar ihn drei Jahre lang ohne zu protestiren seinen Hof in solcher Weise hat benützen lassen, so hat der Eigenthümer der Mühle fortan das Recht so fortzufahren, welches Recht auf dem Gebrauche beruht, welcher ihm als Beweis des legitimen Erwerbs dient (a. a. O., S. 180). Die Mischnah spricht hierauf bei dieser Gelegenheit nochmals vom Solidaritätsprincipe, (welches schon im zweiten Perek behandelt worden), um einige neue Regeln abzuleiten, nach welchen ein Israelite von seinem Eigenthume keinen Gebrauch machen darf, welcher seinem Nachbar Schaden verursachen könnte (a. a. O., SS. 181 und 182). Endlich knüpft sie daran andere Anwendungen desselben Princips, die das öffentliche Interesse betreffen (a. a. O., S. 182).

Der vierte Perek erklärt die Gesetze, welche in den Gebräuchen gewisser Länder und durch den Sinn, welchen die conventionelle Sprache manchen Worten unterlegt, begründet sind. Diese Gesetze beziehen sich auf den Verkauf gewisser Dinge und geben an, welche die beim Verkauf inbegriffenen Gegenstände sind: z. B. sagt Jemand, er verkaufe ein bajith, so versteht er darunter einen gewissen Theil seines Hauses und keinen anderen. (Dieses Gesetz ist begründet durch den Sinn, welcher in dem Lande des Gelehrten, der dies Gesetz aufgestellt hat, dem Wort bajith beigelegt wurde); verkauft man ein Haus, so sind in den Verkauf alle unbeweglichen Gegenstände, als Thüren u. s. w. mit einbegriffen, nicht aber bewegliche Gegenstände, wie die Schlüssel (ein durch den Brauch begründetes Gesetz).

Der fünfte Perek spricht zuerst von den Gesetzen, welche den im vorhergehenden Perek erwähnten analog sind; ferner spricht die Mischnah von dem Modus der Erwerbung von Mobilien. (S. a. a. O., S. 205—215). Dann setzt sie fest, wie der Kaufmann seine flüssigen Waaren den Kunden ausschenken soll und wie die festen und flüssigen Waaren gemessen und gewogen werden müssen, damit kein Betrug unterlaufe (s. S. 215—220).

Der sechste Perek spricht vom Verkauf der Sämereien und der verschiedenen Feldfrüchte (Getreide, Feigen, Wein etc.) Ferner setzt die Mischnah fest, welche Dimensionen gewisse Mauerwerke

erhalten müssen, wenn man deren Errichtung übernommen hatte (Baba bathra 98 b). Ferner setzt sie die Rechte einer Person auseinander, deren Besitzungen von denen anderer Leute umgeben sind, oder die eines Individuums oder des Publikums, welche einen Durchgang durch das Eigenthum einer Person hatten (Bd. IV, S. 236—38) Endlich gibt sie die Dimensionen an, welche den Familiengräbern zu geben waren, wenn man sie zu errichten übernommen hatte. (A. a. O., S. 238—242).

Der siebente Perek spricht von dem Verkauf der Felder, um darzulegen, was in den Verkauf inbegriffen ist oder nicht, und um die Gesetze zu geben, welche die nicht inbegriffenen Partien betreffen. (Tractat Baba bathra, fol. 102b—107b).

Der achte Perek beleuchtet die Gesetze über die Erbfolge; die Mischnah zählt zuerst die Personen auf, welche das Erbfolgerecht haben, und diejenigen, deren Verwandtschaftsgrad sie vor den anderen Verwandten bevorrechtigt, dann spricht sie von dem Recht der Erstgebornen und von den Rechten der Töchter (Bd. IV, S. 248—268). Ferner behandelt sie die Gesetze in Betreff des Rechtes eines Vaters über sein Eigenthum zu Gunsten des einen oder anderen Erben oder zu Gunsten eines Fremden zu verfügen. Schliesslich spricht sie von den gegenseitigen Rechten der Söhne und der Töchter eines Verstorbenen.

Der neunte Perek beschäftigt sich zuerst ebenfalls mit den gegenseitigen Rechten der Söhne und Töchter eines Verstorbenen; dann spricht die Mischnah von den Gesetzen die Testamente betreffend. Ferner spricht sie von einzelnen Fällen, wo eine Person zugleich mit ihrem Erben gestorben ist, ohne dass man weiss, welcher von beiden zuerst starb. (Theorie der Comorientes).

Der zehnte Perek behandelt Urkunden, Verleihungs-Urkunden, Verkaufs-Urkunden oder Scheidebriefe, Heiratsurkunden, Pachtverträge und verschiedene andere Urkunden (ib. S. 368 bis 406). Ferner stellt die Mischnah die Gesetze fest in Betreff der Bürgschaft, welche eine Person für einen Schuldner geleistet hat.

Ferner findet man in diesem Tractate zahlreiche Gesetze über den obligatorischen Unterricht (Bd. IV, S. 53—56), worüber wir schon im zweiten Abschnitte gesprochen haben, über Wohlthätigkeit (27—34), über die Polizei der jüdischen Gemeinden (S. 29, 52, 221), über Gesundheitspflege (S. 72), Verfügungen in Betreff der Aufkäufer von Korn oder anderen Lebensmitteln, welche eine Theuerung verursachen (S. 224 und 225), Gesetze über die Grossjährigkeit (S. 350—354), einige Stellen über Vielweiberei (S. 225), über Sklaverei (S. 41) etc.

ERSTES CAPITEL.

Wohlthätigkeit.

Die jüdischen Gemeinden besassen eine allgemeine Wohlthätigkeitscasse; ausserdem vertheilten sie täglich Lebensmittel an die Armen; eine andere Casse war dazu bestimmt, den Bedürftigen Kleider zu liefern; endlich gab es eine solche für die Beerdigung der Armen (s. Bd. IV, S. 27). Das rabbinische Gesetz bestimmte, dass wer seit dreissig Tagen in einer Stadt wohnte, seinen Antheil zu den Lebensmitteln beitragen solle, welche die Stadt den Armen vertheilte; nach einem Aufenthalte von drei Monaten war man verpflichtet, zur communalen Wohlthätigkeitscasse beizusteuern; nach einem halben Jahre hatte man zur Kleidervertheilung, nach neun Monaten zu den Kosten der Beerdigung der Armen beizutragen (ibidem). Die Lebensmittel wurden täglich vertheilt; die Wohlthätigkeitscasse nahm ihre Vertheilungen alle Freitage vor (a. a. O., S. 29). Rab Judah sagte: Wenn ein Armer Kleidung verlangt, so muss man sich erkundigen, ob er wirklich arm ist; wenn er aber zu essen verlangt, so gibt man ihm ohne Untersuchung. Wenn ein armer Reisender durch eine Stadt kommt, so gibt man ihm zu essen; wenn er über Nacht bleibt, so gibt man ihm, was er für die Nacht braucht (a. a. O., S. 31). Rabbi Asse sagte: Wohlthätigkeit ist so viel wie alle Religionsgesetze zusammen. Rabbi Eleasar: Wer andere veranlasst Almosen zu geben, ist noch grösser als der Almosenspender selbst. Nach Rabbi

Isaak ist es nicht hinreichend, Almosen zu geben, man muss es auch gern und auf die freundlichste Weise geben (a. a. O., S. 32). In einer Beraitha steht: Wenn man sich weigert Wohlthätigkeit zu üben, so ist es als ob man den Götzen opferte. In einer anderen Beraitha heisst es: Die auf dieser Welt geübte Wohlthätigkeit ist ein grosser *paraklet* (Fürsprecher, Beschützer) vor unserem himmlischen Vater. Wer einem Unglücklichen einen Obolus gibt, wird sicher die Glückseligkeit, die göttliche Majestät zu sehen, geniessen. Rabbi Eleasar pflegte einem Armen eine Perutha (ein kleines Geldstück), bevor er sein Gebet verrichtete, zu geben. Rabbi Johanan sagte: Es steht geschrieben: „Es leihet dem Ewigen, wer den Armen begünstigt“ (Sprüche XIX, 17); wenn die Schrift es nicht gesagt hätte, so würde man nicht wagen es zu sagen: Gott ist der Schuldner dessen, der einen Armen begünstigt (a. a. O., S. 33).

In Jerusalem hatte man den Gebrauch, an der Thüre eine *mappah* (Tischtuch) auszubreiten, wenn man sich zu Tische setzte; so lang die *mappah* ausgebreitet war, konnten die Armen eintreten; war die *mappah* entfernt, so wussten die Armen, dass die Mahlzeit zu Ende war, und sie gingen nicht mehr hinein (a. a. O., S. 236).

Monabaz hatte seine und seiner Vorfahren Schätze in einem Hungerjahre vertheilt. Man machte ihm Vorwürfe darüber: „Dein Vater hat Schätze angesammelt und du verschwendest sie.“ Er aber antwortete: „Mein Vater hat irdische Schätze angesammelt, ich sammle himmlische Schätze; mein Vater hat unfruchtbare Schätze gesammelt, die meinigen werden Früchte tragen“ (a. a. O., S. 33 und 34).

ZWEITES CAPITEL.

Polizei, Hygiene.

Das rabbinische Gesetz verbietet, einen Backofen im Hause anzubringen, wenn nicht zwischen dem Ofen und der Decke ein Zwischenraum von vier Ellen bleibt; sonst könnte das Feuer einen Brand verursachen (s. Bd. IV, S. 52). Auf einem öffentlichen

Platze dürfen keine unterirdischen Gruben angebracht werden. Der Hausherr soll die Vorsprünge seiner Mauer nicht bis auf einen öffentlichen Platz hervortreten lassen, denn sie könnten die Vorübergehenden beschädigen (a. a. O., S. 182). Rabbi Janai hatte einen Baum, dessen Aeste auf die Strasse ragten; Jemand anders besass ebenfalls einen Baum, dessen Aeste auf einen öffentlichen Platz ragten. Die Passanten wollten, dass der Letztere die Aeste entferne; sie hatten ihn daher vor Rabbi Janai geladen, welcher ihm sagte: „Gehe, und komme morgen wieder.“ Abends liess Rabbi Janai die Aeste seines Baumes abhauen. Andern Tags erschien der Beklagte wieder, und Rabbi Janai sagte ihm: „Lass deine Aeste abhauen.“ Auf die Frage: „Besitzt denn mein Herr nicht auch Aeste, die auf die Strasse ragen?“ antwortete ihm Rabbi Janai: „Gehe hin einmal nachzusehen; wenn die meinigen abgehauen sind, so haue auch die deinigen ab; wenn nicht, nicht“ (a. a. O., S. 183).

In einer Beraitha heisst es: „Es sind Inspectoren zu ernennen, um die Gewichte der Kaufleute zu untersuchen, aber nicht um den Preis der Lebensmittel festzustellen. Die Leute des *Nasi*, des Exilfürsten, ernannten Inspectoren für die Maasse und für den Preis der Lebensmittel. Samuel sagte hierauf zu Karna: Sage ihnen, dass man Inspectoren für die Maasse und nicht für die Preise ernennt. Aber Karna machte bekannt, dass Inspectoren für die Maasse und für die Preise zu ernennen seien. Man machte Maasse von einem Liter, einem halben und einem viertel, aber nicht von einem drittel oder fünftel Liter, weil Betrügereien dadurch vorkommen könnten (a. a. O., S. 221). Die im Hause aufgehängte Wage sollte von der Decke drei *Tephaim* (zwölf Querfinger breit) und drei *Tephaim* vom Fussboden entfernt sein; der Wagebalken und die Schnüre sollten zusammen zwölf *Tephaim* lang sein u. s. w. Man sollte die Gewichte weder in Zinn noch in Blei machen etc. Das Streichholz, welches man über die Maasse führt, wenn sie zu voll sind, soll nicht von Metall sein, weil es zu schwer ist (a. a. O., S. 222).

Rab Judah sagte im Namen von Rab: „Man soll ein falsches Maass nicht im Hause behalten, sondern es zerschlagen.“ Rab

Papa sagte, dass man da, wo die echten Maasse mit einem Siegel versehen sind, es behalten dürfe. Die Gemara verwirft aber diese Idee; denn die Käufer sind häufig eilig, und können dann nicht darauf achten, ob das Maass ein Siegel hat oder nicht (a. a. O., S. 223).

Rab Papa ben Samuel liess ein neues Maass anfertigen, welches er nach Pumbeditha schickte; jedoch nicht dort, wohl aber in einer anderen Stadt wurde es angenommen (a. a. O., S. 224).

In einer Beraitha heisst es: Es steht geschrieben: „Die ihr nach dem Dürftigen lechzet . . . sprechend . . . wir wollen den Abfall des Kornes verkaufen . . . Geschworen hat der Ewige: niemals vergess' ich all ihrer Werke!" (Amos VIII, 4—7). Diese Verse beziehen sich auf die Kornaufkäufer, (welche die Theuerung und die Leiden der Armen verursachen), auf die Wucherer, auf diejenigen, welche die Maasse verkleinern, und auf diejenigen, welche den Preis der Lebensmittel hinauftreiben.

Samuels Vater verkaufte seine Produkte zur Erntezeit zum niedrigen Preise dieser Jahreszeit und behielt sie nicht bis zur Zeit, wo sie theurer wurden. Er handelte so, damit die anderen Landwirthe auch ihre Produkte verkaufen sollten und damit der Preis das ganze Jahr hindurch niedrig bliebe. Samuel behielt seine Produckte bis zur theurern Jahreszeit, wo er sie zu dem niedrigen Preise der Erntezeit verkaufte. Es hiess dann in Palästina, dass das Verfahren des Vaters besser wäre, als das des Sohnes. Denn der Vater, der seine Produkte zur Erntezeit verkaufte, verhinderte das Theuerwerden des Getreides, während sein Sohn Samuel den Preis erst steigen liess und ihn dann, indem er seine Produkte billig verkaufte, ihn herabdrücken wollte, was schwieriger zu erreichen war.

In einer Beraitha heisst es: „Man soll bei Anderen nicht zur Zeit der Ernte die zum Leben erforderlichen Produkte kaufen, wie Mehl, Wein, Oel, um sie bis zur theureren Jahreszeit aufzubewahren, denn der Preis der unumgänglich nothwendigen Lebensmittel würde dadurch erhöht; hingegen ist es erlaubt,

die Erzeugnisse seines *eigenen* Feldes bis zur theureren Jahreszeit aufzubewahren.“ (A. a. O., S. 244 und 245).

Thierleichen, Gräber und Gerbereien sollen fünfzig Ellen von der Stadt entfernt sein. Gerbereien sollen nur an der Ostseite einer Stadt errichtet werden, denn der Ostwind ist nicht stark genug, um den schlechten Geruch in die Stadt zu tragen.

DRITTES CAPITEL.

Gesetze über Nächstenliebe.

In den vorhergehenden Abschnitten haben wir mehrere dieser Gesetze kennen gelernt. Im Tractat Baba Bathra finden sich gleichfalls Gesetze, welche die Nächstenliebe zur Grundlage haben. Es sind dies folgende:

Es hatte Jemand ein an das Besitzthum seines Vaters anstossendes Grundstück gekauft. Bei dem Tode seines Vaters verlangte er, dass man ihm seinen Antheil neben seinem Grundstücke gebe; sein Bruder wollte, dass das Loos entscheide, welcher Theil jedem von ihnen gehören solle. Sie erschienen vor Rabbah, welcher sagte: „In einem solchen Falle kann man das Gesetz anwenden: „Man zwingt ihn, seine sodomitische Lebensweise aufzugeben,“ denn der Bruder, der die Verloosung verlangt, weigert sich dem anderen einen Dienst zu leisten, der ihm keinen Schaden verursacht: man kann ihn also dazu zwingen, seinem Bruder einen Dienst dadurch zu leisten, dass er ihm den an sein Grundstück grenzenden Antheil abtritt.“ Die Gemara tritt dieser Ansicht Rabbah's bei, wenn beide Felder von derselben Quelle bewässert sind, so dass er, indem er seinem Bruder das betreffende Stück Feld abtritt, nie einen Nachtheil dadurch erleidet (Bd. IV, S. 39 und 40).

Jemand sagt zu einem Anderen: Ich verkaufe dir ein Grundstück von der Grösse eines *khor* (eine Fläche, auf welcher man das Maass eines *khor* aussäen kann), und es stellt sich heraus, dass das Grundstück das Maass überschreitet, so dass der

Käufer das Uebrige zurückgeben muss. In diesem Falle gewährt das rabbinische Gesetz dem Verkäufer das Recht, baare Zahlung für das Uebermaass, das er dem Käufer lassen will, zu verlangen. Dieses Gesetz findet in dem Falle seine Anwendung, wo der Ueberschuss nicht hinreichend ist, um neun *kabs* zu erzeugen, denn dann hätte der Verkäufer viele Mühe, ein so kleines Grundstück zu bearbeiten, während der Käufer leicht Nutzen daraus ziehen kann, indem er es mit dem übrigen Grundstücke bearbeiten würde (a. a. O., S. 243 und 244).

Die jüdische Gemeinde hatte das Recht, jedes ihrer Mitglieder dazu zu zwingen, Almosen seinen Mitteln entsprechend zu geben (a. a. O., S. 28), zum Ankaufe einer Bibel für die Gemeinde und zur Erwerbung einer Synagoge (a. a. O., S. 25), zur Besoldung eines Gemeindelehrers und zu den anderen Lasten der Gemeinde beizutragen.

VIERTES CAPITEL.

Das Solidaritätsprincip.

Wir haben im vierten Abschnitte (Cap. 1 und 7) gesehen, dass eines der unterscheidendsten Kennzeichen der jüdischen Gesetzgebung das Solidaritätsprincip war, das bei den Juden anerkannt und den asiatischen Völkern unbekannt war.

Auch der Tractat Baba bathra beginnt mit Gesetzen, welche auf demselben Principe, wodurch sich die jüdische Gesetzgebung von der der übrigen asiatischen Völker unterschied, beruhen.

„Wenn zwei Männer, sagt die Mischnah, ihre Häuser in einem beiden gemeinschaftlich gehörigen Hofe stehen haben, so soll keiner von ihnen eine Thür gegenüber der seines Nachbars, oder ein Fenster gegenüber dem seines Nachbars auf diesem Hofe öffnen; denn er soll nicht sehen, was im Hause eines Anderen vorgeht." Und Rabbi Johanan sagte, dass man hierdurch die Häuser der Juden von denen der Heiden unterscheiden könne; denn die Israeliten öffneten nie ihre Thüren gegen die ihrer Nachbarn, noch Fenster gegen Fenster (s. Bd. IV, S. 182).

Wenn zwei Miteigenthümer aus ihrem gemeinschaftlichen Hofe zwei getrennte Höfe machen wollen, so kann jeder den anderen zwingen, seinen Antheil zur Errichtung einer Scheidewand zu leisten, damit er nicht von seinem Hofe aus sehe, was in dem des anderen geschieht (a. a. O., S. 5).

Wenn zwei Häuser einander gegenüber stehen, so soll jeder der beiden Hauseigenthümer eine Brustwehr vor der Hälfte seines Daches errichten, damit keiner sehe, was der andere auf seiner Terrasse thut (a. a. O., S. 17).

Es sind dies die Gesetze, welche man am Anfang, im ersten Perek unseres Tractates findet. Im zweiten Perek findet man fast nur analoge auf demselben Principe beruhende Gesetze (a. a. O., S. 45—77).

FÜNFTES CAPITEL.

Das Erbrecht.

Die auf die Bibel gegründeten jüdischen Gesetze über das Erbrecht haben, wie man alsbald sehen wird, gleich allen mosaischen Gesetzen zur thalmudischen Zeit gewisse Veränderungen erlitten. Andererseits ist es gewiss, dass die Heiden noch vor Moses Gesetze über die Erbschaft besassen, welche wahrscheinlich von den alten Hebräern angenommen worden waren, (da sie keine besondere Gesetzgebung vor der Promulgation der Thorah besassen). Folglich waren die Gesetze Mosis nur eine Modification derjenigen, welche schon vor ihm zu Recht bestanden. Betrachten wir nun, wie die vorbiblischen Gesetze beschaffen waren, wie die biblischen, und worin die Modificationen des Thalmuds bestehen.

Es steht in der Bibel: Die Töchter des Zelaph'had erscheinen vor Moses, um ihm zu sagen: „Unser Vater ist gestorben und Söhne hatte er nicht. Warum soll nun ausgehen der Name unseres Vaters aus seinem Geschlecht, weil er keinen Sohn hat? Gib uns ein Eigenthum (ein Erbtheil) unter den Brüdern unseres Vaters.“ Gott sagt darauf zu Moses: „Recht haben die Töchter Zelaph'hads. Geben sollst du ihnen ein Erbeigenthum unter den Brüdern ihres

Vaters und übertragen das Erbe ihres Vaters auf sie. Und zu den Kindern Israels rede also: So Jemand stirbt und hat keinen Sohn, sollt ihr sein Erbe übertragen auf seine Tochter; und wenn er keine Tochter hat, so sollt ihr sein Erbe seinen Brüdern geben; und wenn er keine Brüder hat, so sollt ihr sein Erbe seines Vaters Brüdern geben; und wenn sein (des Verstorbenen) Vater keine Brüder hat, so sollt ihr sein Erbe seinem nächsten Blutsverwandten geben, dass er es erbe“ (Numeri XXVII, 1—11). Dies ist alles, was Moses über das Erbrecht festgesetzt hat. Bei Gelegenheit eines anderen biblischen Gesetzes erfahren wir, dass der Erstgeborene ein Recht auf zwei Theile in der Erbschaft hatte (Deuteronomium XXI, 17). Wer hat ihm dieses Recht gegeben? Etwa Moses? oder ist es ein vormosaisches Gesetz?

1. Man kann aus der eben citirten Stelle (Numeri XXVII, 8) schliessen, dass eine Tochter ihren Vater nicht beerbt, wenn dieser einen Sohn hinterlassen hat. Ist Moses derjenige, welcher sie dieses Rechts beraubt? War vor Moses eine Tochter erbfähig? Nein, denn die Töchter Zelaph'hads, welchen nur die vormosaischen Gesetze bekannt waren, erwarteten des Rechts, ihren Vater zu beerben vollständig beraubt zu sein, obgleich dieser keinen Sohn hinterlassen hatte, und sie glaubten, dass die Güter ihres Vaters an seine Brüder vertheilt werden würden, so dass der Name Zelaph'hads im Register der Mitglieder seines Stammes vollständig erlöschen würde: denn es würde kein Grundstück mehr geben, von welchem es hiesse, dass es „das Grundstück des Zelaph'had“ oder „das der Kinder des Zelaph'had ist;“ man würde sagen, dass „dieses ist das Grundstück des Hepher,“ des Vaters Zelaph'hads. Deswegen beschwerten sich Zelaph'hads Töchter bei Moses, indem sie vorbrachten, es wäre ein Unglück, wenn der Name ihres Vaters vollständig in Vergessenheit geriethe, die er sicherlich nicht verdient hätte, weil er „war nicht unter der Rotte Korah's“ (ibidem, 3). Sie verlangten, dass für sie eine *Ausnahme* in Rücksicht auf das Gedächtniss ihres Vaters gemacht werde, indem man ihnen einen Erb*antheil* „unter den Brüdern ihres Vaters“ gebe (ibidem, 4), anstatt das *ganze* Erbe den Brüdern des Verstorbenen zu übertragen, wie es das heidnische vormosaische Gesetz wollte.

Und Moses erwiderte, dass man ihnen den verlangten Erbtheil geben solle, und zwar nicht als Ausnahme, sondern dass es fortan ein *neues Gesetz* für die Kinder Israels sein solle, wonach die *Tochter* des Verstorbenen immer erben solle, wenn sie keinen Bruder besitze.

Es geht daraus hervor, dass Moses kein Gesetz einführte, um die Frau durch die Unfähigkeitserklärung zur Erbfolge zu erniedrigen; im Gegentheil hat Moses ihre Stellung verbessert, indem er ein *neues Gesetz* für sie einführte, welches ihr das Erbrecht einräumte, wenn sie keinen Bruder hatte.

Das thalmudische Gesetz gewährte den Töchtern das Recht, sich von den Gütern ihres Vaters zu ernähren (s. Tractat Khethuboth), und viele Gelehrten wollten sogar, dass die Tochter mit ihren Brüdern das Erbe ihrer Mutter theile. (S. Bd. IV, S. 249).

2. Die Bibel schreibt vor, dass, wenn der Verstorbene keinen Sohn hat, das Erbe auf die Tochter übergehen soll; hat er auch keine Tochter, so soll man es den Brüdern des Verstorbenen geben; besitzt er auch keine Brüder, so soll es an seines Vaters Brüder übergehen. Man könnte daraus schliessen, dass, wenn eine Person, welche weder Kinder noch Brüder gehabt hat, stirbt und eine Schwester hinterlässt, diese nichts erbt, sondern die Erbfolge an die Vatersbrüder des Verstorbenen übergeht. Denn augenscheinlich wollte das vormosaische Gesetz nicht, dass eine Frau jemals erben könne, da es sogar in Ermanglung eines Sohnes die Töchter eines Verstorbenen dieses Rechtes beraubte; um wie viel eher musste es die Schwester des Verstorbenen dieses Rechtes verlustig erklären, auch wenn kein Bruder vorhanden war. Und Moses, der ein neues Gesetz zu Gunsten der Tochter eines Verstorbenen erlassen, hat keines zu Gunsten der Schwester desselben gemacht. Das rabbinische Gesetz spricht der Schwester des Verstorbenen dasselbe Erbrecht zu, wenn derselbe weder Kinder noch Brüder hinterlassen hat.

3. Das biblische Gesetz erwähnt weder den Vater des Verstorbenen noch den Grossvater als Erben. Die h. Schrift sagt, wenn Ruben ohne Kinder gestorben ist, „ihr sollt sein Erbe seinen

Brüdern geben" (Numeri XXVII, 9). Nach dem thalmudischen Gesetz erhalten die Brüder Rubens das Erbe nur, wenn Jakob todt ist. Ferner sagt die Schrift, wenn Ruben weder Kinder noch Brüder hinterlassen hat, „ihr sollt sein Erbe den Brüdern seines Vaters geben" (ibidem, 10). Nach dem thalmudischen Gesetz erhalten es die Brüder Jakobs nur, wenn Isaak gestorben ist. (Bd. IV, S. 255).

4. In Betreff des Erstgeborenen finden wir im Pentateuch ein einziges Vorrecht, welches das Gesetz ihm zusprach, nämlich zwei Theile der Erbschaft, während seine Brüder jeder nur einen Theil zu beanspruchen hatten; auch spricht die Schrift davon nur bei Gelegenheit eines anderen Gesetzes, indem sie sagt, dass der Vater seinen erstgeborenen Sohn nicht seines Rechtsanspruchs auf zwei Erbtheile berauben könne (Deuteronomium XXI, 17). Woher aber stammt dieses Recht? Ist es ein mosaisches Gesetz? Hat dieses Gesetz, welches vom bürgerlichen und politischen Standpunkte aus weder Kastenunterschiede noch Privilegien der Geburt kennt, welches nur die Auszeichnung des Verdienstes eines jeden Menschen gelten lässt, hat dieses mosaische Gesetz zuerst ein bürgerliches Privilegium für den Erstgeborenen geschaffen? Gewiss nicht.

Das heidnische, vormosaische Gesetz hatte dem Erstgeborenen beträchtliche Vorrechte zugestanden, welche Moses auf dieses einzige Anrecht, auf zwei Erbtheile beschränkt hat. Schon Esau, der Sohn Isaaks, zählte darauf, sich einstens der Rechte des Erstgeborenen zu erfreuen und bedauerte sehr, dieselben seinem Bruder verkauft zu haben. (Genesis XXVII, 36). Worin bestanden diese Privilegien? Sie waren sehr bedeutend. Sie waren viel mehr werth als ein Linsengericht. Es handelte sich für den Erstgeborenen nicht um den kleinen Vorzug, zwei Theile in der Erbschaft zu haben und den Rest seinen zahlreichen Brüdern zu lassen. Es handelte sich für ihn darum, seinem Vater in der absoluten Oberherrschaft über alle Familienglieder nachzufolgen. Man ersieht dies aus dem Segen Isaaks, welchen er irrthümlich Jakob gab, weil er glaubte, zu Esau zu sprechen. Denn Isaak in dem Glauben, zu Esau, seinem Erstgeborenen, zu reden, sagt:

„Sei Herrscher deinen (jüngeren) Brüdern, dass deiner Mutter Söhne sich dir beugen.“ (Genesis XXVII, 29). Abraham gab Isaak *alles*, was er besass, und den jüngeren Söhnen Keturah's, seiner legitimen Gattin, gab er nur gewisse Geschenke und sandte sie hinweg, damit sie keinen Theil an all seinen Besitzungen haben sollten, welche das ausschliessliche Besitzthum Isaak's wurden, der sein ältester Sohn war (ausser Ismaël dem Sohne Hagar's, einer Sklavin Sarah's). Es ist bekannt, dass im heidnischen Alterthum das Familienoberhaupt allein das Recht hatte, die priesterlichen Cultushandlungen vorzunehmen, da er der Repräsentant der Familie vor der Gottheit war, was im Alterthume die absolute Herrschaft über alle Kinder und das gesammte Hauspersonal bedeutete. Nun erbte beim Tode des Vaters der erstgeborene oder der älteste Sohn alle Rechte über die jüngeren Brüder und die Dienerschaft des Hauses. Nach der Pomulgation der mosaischen Gesetze aber konnte der älteste Bruder keine Herrschaft mehr über seine jüngeren Brüder ausüben, da der Vater selber kein Recht mehr über seine grossjährigen Söhne besass. Doch finden wir noch mehrere Jahrhunderte nach Moses, dass der Erstgeborene allein das Recht hatte, seinem Vater in all seinen Würden nachzufolgen. (II. Chronik XXI, 3).

Andrerseits finden wir, dass die alten Hebräer, die demokratische Nation par excellence, welche keine Kastenunterschiede kannte, (denn die Priester und Leviten genossen kein specielles politisches oder Civilrecht), welche kein politisches oder Civilprivilegium an den Zufall der Geburt knüpften, diese Hebräer, sage ich, weigerten sich oft sogar die Privilegien des Erstgeborenen anzuerkennen, obgleich diese Privilegien von allen Nationen der Erde anerkannt und durch die Tradition von Jahrhunderten sanctionirt waren. So hat Abraham seinen ältesten Sohn Ismael enterbt, um das ganze Erbrecht auf den jüngeren Bruder Isaak zu übertragen (Genesis XXI, 10—12). Man sage nicht, dass Ismael's Mutter Hagar die *schiph'ha* war (ibidem XVI, 1): denn Bilhah und Silpah hatten dieselbe Stellung (ibidem XXX, 4 und 9), und dennoch waren Dan, Naphthali, Gad und Ascher, ihre Söhne, legitime Erben Jakob's, wie die Söhne Leah's Isaskhar und

Sebulon. Auch Jakob war ein jüngerer Sohn, und trat mit Einwilligung seiner Eltern an die Stelle seines älteren Bruders.

Ruben war der Erstgeborene; dennoch träumte Joseph von der Herrschaft über seine Brüder (ibidem XXXVII, 8—10), und erreichte sie schliesslich mit der Einwilligung Jakobs und der Billigung Mosis, der ihn Erstgeborenen nennt (Deuter. XXXIII, 17). Die Chronik sagt, dass Ruben sein Privilegium wegen einer begangenen Sünde genommen worden sei (I. Chronik V, 1). Aber in diesem Falle hätte Simon, der zweite Sohn, an seine Stelle treten sollen. In der That waren es Simon und Levi, die ältesten Brüder nach Ruben, die sich für verpflichtet hielten, die Ehre des Hauses zu rächen (Genesis XXXIV, 25). Als Joseph einen seiner Brüder (nicht aber Ruben, der ihm das Leben gerettet hatte), (ibidem XXXVII, 27), als Geissel zurück halten wollte, nahm er Simon, den nächstältesten (ibidem XLII, 24); denn nach Ruben vertrat zunächst Simon das Haus. Judah indessen, der vierte der Brüder, hatte sich inzwischen an die Spitze gestellt (ibidem XLIV, 16—18), und Jakob selbst begünstigt ihn (XLVI, 28) und übertrug ihm die Herrschaft (XLIX, 10).

Später sehen wir Joseph, welcher selbst die mit der Geburt verbundenen Vorzugsrechte dem Ruben nicht gewährte, dieselben bei seinem eigenen Erstgeborenen Menasseh festhalten (ibidem XLVIII, 18); aber Jakob zog auch hier Ephraim, den jüngeren Bruder, vor, indem er auf ihn das dem älteren Bruder zustehende Privilegium übertrug (ibidem 19—20); er rechtfertigte die Bevorzugung mit den Worten: „sein jüngerer Bruder wird grösser sein denn er“ (ibidem 19). Judah hatte drei Söhne, von welchen jeder zahlreiche Nachkommenschaft hinterliess (Numeri XXVI, 20); dennoch finden wir, dass zu Mosis Zeit Nahaschon, der Abkömmling des Perez, des zweiten Sohnes Judah's, und nicht der des älteren Schelah Stammesfürst war. Endlich war auch Moses jünger als sein Bruder Aaron.

Diese berühmten Beispiele waren gewiss von vielen Leuten aus dem Volke nachgeahmt worden, so dass schliesslich die Erstgeborenen ausserordentlich an ihrem Ansehen und ihren Privilegien verloren, welche sich zu Mosis Zeit auf die einzigen Rechte

reducirten, zwei Theile vom Erbe zu nehmen und in den Würden ihres Vaters zu folgen, wie Joram, der König von Judah.

Wir haben gesehen, dass nach dem vormosaischen Gesetz jedes Familienhaupt die Berechtigung hatte, die priesterlichen Functionen auszuüben, und dass nach seinem Tode dem Erstgeborenen dieses Vorrecht überkam. Aber der Erstgeborene hatte die Priesterschaft nicht beim Leben seines Vaters, er bekam sie erst nach dessen Tode. Moses gewährte zuerst das Privilegium der Priesterschaft den Erstgeborenen noch zu *Lebzeiten* ihrer Väter, welchen er sie nahm. Es geht dies aus folgender Stelle hervor: „Mir gehört jeder Erstgeborene unter den Söhnen Israels; am Tage, da ich alle Erstgeburt im Lande Egypten schlug, habe ich sie mir geheiligt; und ich nehme jetzt (nach der Versündigung durch das goldene Kalb) die Leviten statt alles Erstgeborenen unter den Söhnen Israels“ (Numeri VIII, 17—18). Nach einer Variante der Septuaginta (und des Onkelos) schickte Moses die Erstgeborenen zur Darbringung der Opfer (Exodus XXIV, 15) nach der Verkündigung der Zehngebote und vor der Versündigung durch das goldene Kalb. Es gab viel weniger Erstgeborene als Familienhäupter, *) und Moses reducirte auf diese Weise die Zahl der Priester beträchtlich, wie er sie schliesslich noch weiter verminderte, indem er sie auf drei Personen herabsetzte, Aaron und seine beiden Söhne, welche ihre zwei Brüder überlebt hatten.

Das rabbinische Gesetz hat auch die Privilegien der Erstgeborenen auf das einzige Anrecht auf zwei Theile bei der Erbtheilung beschränkt; es hat wohl festgehalten, was im Pentateuch angeführt ist, hat dieses Recht aber verkleinert, indem es dasselbe

---

*) Die Zahl der Erstgeborenen von einem Monat und darüber war 22273 (Numeri III, 43); die der Leviten, ebenfalls von einem Monat und darüber, war auch zweiundzwanzig Tausend (ibidem, 39); die der Leviten von dreissig Jahren und mehr war acht Tausend fünfhundert fünfzig (ibidem, IV, 48). Man kann hieraus annähernde Schlüsse auf die Zahl der Erstgeborenen ziehen, indem man darunter nur die volljährigen, zur Vornahme priesterlicher Handlungen befähigten Männer zählt.

nur auf die Güter in Anwendung brachte, welche der Verstorbene vor seinem Tode in seinem Besitz hatte. Alles was erst nach dem Tode des Vaters hinzukam, wurde unter den Söhnen zu gleichen Theilen vertheilt, und der Erstgeborene erhielt davon nicht mehr als sein jüngerer Bruder: z. B. wenn ein Schuldner zurückbezahlte, was er beim Vater geborgt hatte; wenn der Grossvater nach dem Vater gestorben ist und Güter hinterlassen hat, welche auf die Enkel übergehen, oder sogar wenn der Vater Weinberge hinterliess, von welchen die Söhne Wein erhalten haben, u. s. w. (s. Bd. IV, S. 258, 259 und 262). Schliesslich hat auch das rabbinische Gesetz festgestellt, dass der Erstgeborene die Mutter nur zu gleichen Theilen mit seinen jüngeren Brüdern beerbt (a. a. O., S. 257).

Die Gelehrten des Thalmuds suchten also so viel als möglich das mit dem Zufalle der Geburt verbundene Vorrecht zu vermindern.

5. *Die freie Verfügung über Güter und die Testamente.* — Unter dem biblischen Gesetze konnte ein Hebräer über seine unbeweglichen Güter nur auf Zeit verfügen; und im Angesicht des Todes musste er sich bei der Verfügung über solche Güter den Vorschriften des Erbrechtes fügen. Moses wollte, dass die verarmten, zum Verkaufe ihrer Güter genöthigten Familien durch die Wiedererlangung ihrer Güter sich wieder erheben könnten; er führte also das Gesetz ein, wonach Niemand sein Feld auf immer verkaufen konnte, sondern der Verkäufer oder seine Erben konnten das Feld im Jubeljahre zurücknehmen. Niemand konnte seine Kinder enterben, noch einem seiner Söhne die Rechte übertragen, welche das Erbgesetz einem anderen Sohne gewährt. Die heilige Schrift sagt ausdrücklich, dass der Vater dem jüngeren Sohne nicht die zwei Theile geben darf, welche dem Erstgeborenen zukommen (Deuteronomium XXI, 16—17), und der Thalmud zieht den sehr richtigen Schluss daraus, dass das biblische Gesetz um so mehr verbietet, seine Kinder zu enterben oder einen der Söhne seines Antheils an der Erbschaft zu berauben. „Wenn Jemand sagt: Der oder jener von meinen Söhnen soll nicht mit seinen Brüdern erben, so sind diese Worte nichtig,

denn sie sind im Widerspruch mit dem im Pentateuch geschriebenen Gesetze“ (Bd. IV, S. 268 und 269).

Die Testirfreiheit war also nicht durch das mosaische Gesetz zugelassen. Man konnte höchstens über seine Möbel verfügen, was kein Gesetz hätte verhindern können; denn, wenn ein Kranker einem seiner Freunde seine Möbel geben wollte, und wusste, dass trotz seines Testamentes man sie nach seinem Tode seinen Söhnen geben werde, so brauchte er sie seinem Freunde nur zu seinen Lebzeiten zu geben. Die Möbel hatten aber bei den ackerbauenden Hebräern der biblischen Zeit keine Wichtigkeit (a. a. O., S. 291 und 323).

Das rabbinische Gesetz gewährt Jedermann die Freiheit über seine Güter so wie er es versteht zu verfügen, weil das Jubiläumsgesetz zur thalmudischen Zeit nicht mehr bestand, und die verkauften Güter für *immer* dem Käufer gehörten. Das rabbinische Gesetz gewährte auch Jedermann die Freiheit zu testiren und durch Enterbung seiner Söhne über seine Güter selbst zu Gunsten eines Fremden zu verfügen, oder einem seiner Söhne das zu übertragen, was das Erbrecht dem anderen gewährt, — wohlverstanden aber nur, wenn der Fremde oder der bevorzugte Sohn diese Begünstigung unter der Bezeichnung eines *Geschenkes*, und nicht als gesetzliches Erbe erhält (a. a. O., S. 269). Die Gelehrten tadeln denjenigen, der seine Kinder enterbt, erklären aber das Testament für giltig (a. a. O., S 292). Das *rabbinische* Gesetz ist es, das den Testamenten einen geheiligten und unverletzlichen Charakter gegeben hat.

6. Nach dem rabbinischen Gesetze beerbt der Mann seine Frau; nach einigen Gelehrten ist dies ein mosaisches Gesetz. Jedenfalls findet es sich nicht in der Bibel. Bei dieser Gelegenheit muss bemerkt werden, dass nach einer nachthalmudischen Entscheidung der Mann seine im ersten Jahre ihrer Ehe verstorbene Frau nicht beerbt.

SECHSTES CAPITEL.

Die Volljährigkeit.

Ich habe schon Seite 66 gesagt, dass der Thalmud zwei Arten der Volljährigkeit annahm. Indessen weiss man fast nur von der Volljährigkeit zu dreizehn Jahren beim Manne und zu zwölf Jahren bei der Frau, denn man adoptirte die Ansicht des Rabbi Judah des Nassi; nach Rabbi Simon ben Eleasar wird im Gegentheil der Knabe zu zwölf und das Mädchen zu dreizehn Jahren volljährig (s. Tractat Nidah, fol. 45 b). Dieses Alter genügt jedoch nicht zur Volljährigkeit, wenn das betreffende Individuum nicht zwei Haare auf irgend einem Körpertheile hat, z. B. auf dem Handrücken, am Bauche u. s. w. Man weiss indessen, dass seit der Zeit der Thosephoth die Haare nicht mehr gesucht wurden, man sprach die Volljährigkeit ohne weiteres bei Erreichung des vom Gesetze bestimmten Alters aus (s. Tractat Nidah, fol. 22 b, Thosephoth, Artikel halakhah).

Kann man annehmen, dass ein junger Mensch von dreizehn Jahren in jeder Hinsicht volljährig sei? Kann ein Mädchen von zwölf Jahren als in jeder Hinsicht volljährig betrachtet werden, selbst um zum Tode verurtheilt zu werden, wenn der Thalmud ausdrücklich sagt, dass sie vor Erreichung der zweiten, *bagroth* genannten Majorität hinsichtlich gewisser Rechte, welche der Vater über sie hat, noch minderjährig ist? Wie soll man die sonderbare Idee begreifen, ein Individuum, das das vorgeschriebene Alter erreicht hat, für minderjährig zu erklären, wenn es noch nicht zwei Haare auf dem Körper aufweist?

Wir wollen zuerst das biblische Gesetz über die Volljährigkeit betrachten, und dann das rabbinische Gesetz auseinandersetzen.

Zur Zeit Mosis bestand bei den Hebräern die allgemeine Militärpflicht für jeden gesunden Mann. (Die erwähnten Ausnahmen [Deuteronomium XX, 5—8] beziehen sich auf den Eroberungskrieg und nicht auf die Vertheidigung des Landes gegen die Einfälle des Feindes); aber gleich den Greisen, welche das

sechszigste Jahr zurückgelegt hatten, waren die Minderjährigen natürlich vom Kriegsdienst frei und die Bibel setzt die Grossjährigkeit zu zwanzig Jahren fest, indem sie sagt: „Alle Männer von zwanzig Jahren und darüber, jeglicher der im Heer auszieht.“ (Numeri I, 3 und 20).

Man war unendlich fromm im Alterthum; man wusste nicht, was man alles thun solle, um Gott wohlgefällig zu sein. Man hätte sich am liebsten selbst geopfert, aber die Natur forderte ihr Recht und die Religion verbot es den Israeliten. In Folge dessen begnügte man sich damit, anstatt sich selbst als Opfer darzubringen, seinen Werth in Geld abzuschätzen und Gott zu weihen. Dieser Brauch bestand noch zur Zeit des Thalmuds, welcher davon Beispiele erwähnt; aber zur biblischen Zeit musste er sehr häufig gewesen sein, da Moses sich veranlasst sah, ein ziemlich detaillirtes Gesetz aufzustellen, um den Werth eines jeden Individuums je nach Alter und Geschlecht festzustellen. (Leviticus XXVII, 3—7). *) Nach welchen Grundsätzen hat Moses den

---

*) Der Thalmud unterscheidet (im Tractat Erakhin) zwei Fälle: Der welcher sagt *dami alaï* soll seinen Werth geben; der, welcher das biblische Wort *erekh* anwendet, soll die durch die Bibel festgesetzte Summe geben. Man könnte daraus schliessen, dass Moses nicht von dem Werth desjenigen spricht, der das Gelübde gethan hat. Ich glaube jedoch, dass die Bibel gerade von dem Falle spricht, wo Jemand das Gelübde gethan hat, seinen Werth zu opfern, was zur biblischen Zeit *erekh* genannt wurde. Zur thalmudischen Zeit wurde der Werth des Individuums durch das Wort *damim* ausgedrückt; und wenn man *erekh* sagte, dachte man nicht an den Werth, sondern an die Summe, welche die Zeitgenossen Mosis zu opfern pflegten, wenn sie das biblische Wort *erekh* aussprachen. Man erkennt jedoch den Unterschied, dass nach Moses derjenige, welcher gelobte, seinen *Werth* zu opfern, nur 50 Schekel oder noch weniger gab, je nach Alter und Geschlecht, und dass nach dem Thalmud derjenige, welcher seinen Werth zu opfern gelobte, mehr geben musste. Das kommt daher, dass die Menschheit fortgeschritten war und man zur thalmudischen Zeit mehr Geld besass, als zur Zeit der Bibel. Man vergleiche nur die Summe, welche für die Stiftshütte in der Wüste gegeben wurde, mit der, welche man ungefähr fünfhundert Jahre später zu demselben Zwecke darbrachte. Zur Zeit Mosis gab Israel alles, was es vermochte zur

Werth festgesetzt? Er wollte vor Allem, dass fromme Menschen sich durch unkluge Gelübde nicht zu Grunde richteten. „So sei die Schätzung eines Mannes von zwanzig Jahren bis zu sechszig Jahren fünfzig Schekel Silber nach dem Schekel des Heiligthumes;“ in diesem Alter ist man unabhängig, man gewinnt seinen Unterhalt durch eigene Arbeit und man kann eine solche Summe opfern. Nach sechszig Jahren hat man die Hilfe seiner Kinder nöthig; vor zwanzig Jahren ist man minderjährig und von seinem Vater abhängig, welcher die moralische Verpflichtung zu haben glaubt, für seinen Sohn Zahlung zu leisten; ebenso ist eine Frau von ihrem Manne abhängig: alle diese Menschen könnten nicht so viel geben als ein volljähriger, starker Mann von zwanzig bis zu sechszig Jahren.

Moses liess nur Leviten im Alter von dreissig bis fünfzig Jahren zum Dienste bei der Stiftshütte zu, (Numeri IV, 23), denn dieser erforderte kräftige Männer. Aber David, welcher keine kräftigen Männer brauchte, nahm die Leviten von eingetretener *Majorität* an, also im Alter von zwanzig Jahren und darüber (I. Chronik XXIII, 24). Denn „David sprach: Die Leviten haben nicht mehr zu tragen die Wohnung und all seine Geräthe zu seinem Dienste (wie zur Zeit Mosis); daher nach den *späteren* Befehlen Davids waren die Zahl der Söhne Levi's die vom zwanzigsten Jahre und darüber“ (ibidem, 25—27).

Moses befiehlt, einen halben Schekel zu spenden zur Sühnung der Sünden, und sagt: „Ein Jeder von zwanzig Jahren und

---

Stiftshütte und die Totalsumme aller dargebrachten Gaben betrug“ das Gold der Weihschenkung: *29 khikhar* und das Silber *100 khikhar* (Exodus XXXVIII, 24 und 25), während der arme David sagt: „In meinem Drangsal habe ich für das Haus des Ewigen vorbereitet an Gold hunderttausend *khikhar*, und an Silber tausend mal tausend khikhar“ (I. Chronik XXII, 14), und zur thalmudischen Zeit wurden die Geldstücke nicht mehr gezählt, sondern gemessen. Z. B. Martha gab Janaï dem Könige 3 *kabes* voll Denare (Tractat Jabamoth, fol. 61). Es finden sich ähnliche Verhältnisse bei Gelegenheit der Geldbussen, welche durch die Bibel festgesetzt sind (Bd. I, Tractat Khethuboth, S. 140).

darüber soll die Hebe des Ewigen geben . . . um für eure Seelen zu versöhnen." (Exodus XXX, 14 und 15). Wer das Alter von zwanzig Jahren nicht erreicht hatte, brauchte keine Spende zu geben, denn er war minderjährig und ohne Sünde. Sogar die Leviten und die Erstgeborenen, welche Moses von dem Alter eines Monats an zählen liess, brauchten den halben Schekel nur zu geben, wenn sie das Alter von zwanzig Jahren erreicht hatten. *) So hat es der Thalmud aufgefasst. Denn er sagt im Tractat Schabbath, Gott strafe nicht die Sünden, welche man vor dem vollendeten zwanzigsten Jahre begangen habe (Tractat Schabbath, fol. 89b. S. auch Midrasch rabbah, Genesis, Paraschah 58, und Raschi's Commentar zur Genesis, Paraschah Haje Sarah. **)

Rabbi, der Redacteur der Mischnah, will, dass ein Levite erst im zwanzigsten Jahre zum Dienst als befähigt zu betrachten sein solle. (Tractat Holin, fol. 24b).

Die Gemara sagt: „Wann wird ein junger Mann volljährig, um befähigt zu sein, sein Gut zu verkaufen?" Darauf sagt Rabba: zu achtzehn Jahren; Rab Huna ben Hinena sagt: zu zwanzig Jahren (s. Bd. IV, S. 350). Die Gemara nimmt definitiv an, dass die Grossjährigkeit, welche eine Person befähigt, Transactionen vorzunehmen, bei einem Knaben oder einem Mädchen bei einem Alter von vollen zwanzig Jahren beginnt (a. a. O., S. 354).

---

*) Die Erstgeborenen und die Leviten vom dreizehnten bis zum zwanzigsten Jahre gaben die Spenden nicht, obgleich sie wie die anderen Israeliten gezählt worden waren. (Numeri III, 15 und 40).

**) Der Midrasch und Raschi sagen, Sarah könne keine Sünde begangen haben, als sie *bath esrim* (noch nicht vollständig) zwanzig Jahre alt war. Wenn sie hätten sagen wollen, *vollständig* zwanzig Jahre, so hätten sie gesagt *esrim wejom ehad,* zwanzig Jahre und einen Tag, wie man sagt *dreizehn Jahre und einen Tag,* um zu sagen *volle dreizehn Jahre.* Der Commentar Mathanoth khehunah hat dies nicht verstanden und hat die Stelle des Tractats Schabbath übersehen. Der Midrasch Thanhuma (Paraschah Korah) sagt, man bestrafe einen Sünder von dreizehn Jahren. Es bezieht sich dies auf den ungerathenen und widerspenstigen Sohn (Deuteronomium XXI) und auf die Disciplinarstrafen. (Makhoth Marduth).

Mar Sutra sagt, ein Minderjähriger könne nicht Zeuge sein in einer ein Immöbel betreffenden Sache, weil nach Rab Asche derselbe nicht fähig ist, ein Immöbel zu kaufen oder zu verkaufen (Tractat Baba bathra, fol. 155b und Bd. IV, S. 352 und 353).

Auch konnte der widerspenstige oder ungerathene Sohn (Deuteronomium XXI, 18—21) nicht auf die Anklage seines Vaters hin verurtheilt werden, wenn er die Volljährigkeit erreicht hatte, wie man weiter unten sehen wird. Wie muss man nun die Volljährigkeit zu dreizehn Jahren bei Männern und zu zwölf Jahren bei Frauen verstehen? Warum macht man keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen bei der Volljährigkeit zu zwanzig Jahren (s. Bd. IV, S. 352), während man hier zwischen den beiden Geschlechtern unterscheidet?

Die Volljährigkeit zu dreizehn oder zu zwölf Jahren ist die erste, unvollständige Volljährigkeit, die besonders religiöse und moralische Volljährigkeit. Ein Knabe, welcher das Alter von dreizehn Jahren, und ein Mädchen, welches ein Alter von zwölf Jahren erreicht hat, „soll alle Befehle der Thorah befolgen" (Tractat Nidah, fol. 52a), und an einer anderen Stelle heisst es: „Ein dreizehnjähriger Knabe soll die *Mizwoth*, die Gebote, befolgen (Tractat Aboth, 5. Perek). Es ist in der That begreiflich, dass man sich veranlasst gesehen hat, ausser der wirklichen, bürgerlichen Volljährigkeit zu zwanzig Jahren eine andere in religiöser und moralischer Hinsicht festzusetzen. Was wäre auch aus der religiösen und moralischen Erziehung der Jugend geworden, wenn man ihr die Freiheit gelassen hätte, bis zu zwanzig Jahren zu thun, was sie wollte. Ein Mensch, der bis zu zwanzig Jahren zügellos und ohne Zucht, ohne Glaube und Gesetz, aufgewachsen wäre, als eine Person, welche für ihre Handlungen unverantwortlich ist, könnte nur so schwer zu dieser Zeit anfangen, sein regelloses Leben aufzugeben, seine ungezügelten Leidenschaften einzuschränken und sich einer für ihn ganz neuen Zucht zu unterziehen, um den zahlreichen Anforderungen der Moral und der Religion zu genügen. Die Führung eines moralischen und religiösen Lebens musste also vom Alter von dreizehn Jahren an beim Knaben und von zwölf Jahren an beim Mädchen obligatorisch werden.

Freilich erhielten die Kinder religiöse und moralische Erziehung seit der zartesten Jugend: z. B. die Knaben begannen das Studium der heiligen Schrift zu sechs Jahren (s. Bd. IV, S. 54), die Knaben und Mädchen beobachteten die Speisegesetze, den Sabbath und die Festtage u. s. w. Indessen ist es gewiss, dass erst im Alter von dreizehn Jahren die Knaben für *verpflichtet* galten, alle Gesetze und Gebote zu beobachten, ohne sich die mindeste Ueberschreitung gestatten zu dürfen; und da das weibliche Geschlecht von Natur aus religiöser ist als die Männer, so fingen die Mädchen schon von ihrem zwölften Jahre an alle religiösen Gesetze streng zu beobachten. Dies ist wohl der einzige Grund des traditionellen Gebrauchs, wonach das Mädchen die religiöse Volljährigkeit ein Jahr früher als der Knabe erreichte. *)

Ich habe soeben gesagt, die Volljährigkeit zu dreizehn und zwölf Jahren sei eine religiöse und moralische, nicht aber bürger-

---

*) Eine Beraitha berichtet, dass Meinungsverschiedenheiten zwischen Rabbi und Rabbi Simon ben Eleasar bestanden haben. Nach dem Ersteren wurde ein Knabe zu dreizehn, und ein Mädchen zu zwölf Jahren volljährig; nach dem Letzteren wurde im Gegentheil der Knabe ein Jahr früher als das Mädchen volljährig. Rab Samuel, Sohn des Rab Isaak, begründet die Ansicht des Rabbi Simon ganz vortrefflich: ein Knabe, sagt er, macht grosse Studien in der Schule und entwickelt seine Intelligenz früher als ein Mädchen. Rab Hisda scheint mir weniger glücklich, wenn er die Ansicht Rabbi's begründet, indem er behauptet, ein Mädchen sei von Natur aus intelligenter als ein Knabe (s. Tractat Nidah, fol. 45b). Ich glaube nicht, dass man jemals eine genaue Statistik aufstellen könnte, um einen natürlichen Unterschied zu Gunsten des einen oder anderen Geschlechtes zu constatiren. Wenn es sich also nur um den Verstand handelte, so würde, glaube ich, der Gebrauch sich zu Gunsten des männlichen Geschlechtes entschieden haben; denn, ohne zuzugeben, dass dieses Geschlecht durch die Natur vor dem anderen bevorzugt sei, ist es sicher, dass es durch die Studien, welche seinen Verstand bilden, begünstigt ist, besonders bei den Juden, der gelehrten Nation par excellence, wo *jeder* Knabe *ohne Ausnahme* in die Schule ging. Es handelte sich aber um die religiöse Majorität und das religiöse *Gefühl;* in Hinsicht auf das Gefühl sind aber die Frauen durch die Natur begünstigter als die Männer.

liche Volljährigkeit, da man weder einer gesetzlichen Strafe unterworfen werden, noch irgend eine Transaction von irgend welcher Wichtigkeit unternehmen konnte, ehe man das zwanzigste Jahr erreicht hatte. Man wird mich an die Heirat erinnern. Ein Knabe von dreizehn und ein Mädchen von zwölf Jahren konnten sich auf gesetzliche Weise verheiraten. Hat nun Rab Nahaman, welcher sagt, man könne vor dem zwanzigsten Jahre kein Stück Land verkaufen (s. Bd. IV, S. 350), während man eine Frau heiraten und sich von ihr scheiden lassen könne, nicht begriffen, wie viel wichtiger und folgenschwerer eine Heirat und eine Scheidung sei, als der Verkauf eines Feldes? Er hat dies sehr wohl begriffen; aber er hat auch begriffen, dass die Heirat eine Ausnahme bilden müsse. Die Juden, welche das Cölibat verwarfen und aus dem biblischen Wort: „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Genesis I, 28), ein zwingendes Gebot machten, wollten, dass man sich verheiraten könne, sobald man die religiöse Volljährigkeit erreicht habe. Die Sitte brachte es mit sich, dass man frühzeitig heiratete; und obgleich die Mischnah den Knaben räth, nicht vor dem achtzehnten Jahr zu heiraten (Tractat Aboth, V. Perek), belehrt uns der Midrasch, dass man sich gewöhnlich zu zwölf Jahren verheiratete (Midrasch *Eikhah*). Ausserdem entstanden viel mehr Unzuträglichkeiten durch die Erlaubniss ein Stück Feld vor dem zwanzigsten Jahr zu verkaufen, als durch die Erlaubniss der Ehe. Es ist auch begreiflich, dass man ein Stück Land verkaufen kann, ohne Jemand um Rath zu fragen, während junge Leute, Mädchen oder Knaben, sich nicht ohne die Einwilligung ihrer Eltern verheiraten. Nicht nur zu zwölf oder dreizehn, sondern auch zu zwanzig und dreissig Jahren verheiratete man sich nur mit Erlaubniss seiner Eltern. Simson war gewiss grossjährig, als er ein Mädchen aus der Stadt Thimnah zum Weibe nehmen wollte, dennoch wagte er es nicht zu thun, ohne Einwilligung seiner Eltern (Richter XIV, 2). Ein anderer Richter Ibzan hatte dreissig Söhne und dreissig Töchter, von denen der grösste Theil offenbar volljährig war und doch hat er alle Söhne und Töchter nach seinem Gutdünken verheiratet. (Ibidem XII, 9). Ismael der Sohn Abrahams war dreizehn Jahre alt,

als sein Vater die Beschneidung an ihm vollzog (Genesis XVII, 25); dies geschah vor Isaaks Geburt. Er war also volljährig, als er mehrere Jahre nach Isaaks Geburt das väterliche Haus verliess, und doch hat seine Mutter ihn verheiratet. (Ibidem XXI, 21). Isaak war vierzig Jahre alt, als er Rebekkah heiratete (ib. XXV, 20) und sie wurde ihm von seinem Vater zur Frau gegeben (ibidem XXIV, 4). Jakob war volljährig, als ihm sein Vater befahl, die Töchter Labans zu heiraten (ibidem XXVIII, 2). Rahel war bei ihrer Verheiratung mit Jakob volljährig (sieben Jahre, nachdem man angefangen hatte, die Lämmerheerden ihrer Obhut anzuvertrauen), um soviel eher ihre ältere Schwester Leah; dennoch war es Laban, der sie verheiratete. Judah verheiratete seinen Sohn Er, (ibidem XXXVIII, 6), der offenbar volljährig war, da Gott ihn für seine Sünden strafte. (Ibidem 7).

Es ist übrigens bekannt, dass auch die modernen Gesetzgebungen die Ehe erlauben, ehe die Brautleute die bürgerliche Volljährigkeit erlangt haben.

Warum hielten die Gelehrten des Thalmuds an dem Vorhandensein der zwei Haare fest? Der Grund ist meiner Ansicht nach folgender. Wenn ein Gesetzgeber, ob aus dem Alterthum oder der Neuzeit, die Zeit der Volljährigkeit festsetzte, so hielt er sich an die allgemeine Regel, obgleich er wusste, dass es zahlreiche Ausnahmen gebe. Es gibt viele junge Leute, die im Alter von fünfzehn Jahren verständiger sind, als andere zu fünfundzwanzig oder dreissig Jahren. Es ist aber nicht möglich, vollkommene Gesetze zu machen, man kann nicht alle Fälle vorsehen, und der Gesetzgeber ist genöthigt, sich zufrieden zu geben, wenn er glaubt, für die gewöhnlichsten Fälle gesorgt zu haben. Der Mensch entwickelt sich in physischer wie moralischer Hinsicht stufenweise. Die Aerzte haben das Alter des ersten und des zweiten Zahnens, das Erscheinen der Menstruation, der Entwickelung des Kehlkopfs, und der der weiblichen Brüste u. s. w. festgestellt. Aber auch hier hat jede Regel zahlreiche Ausnahmen, da die Einen langsamer oder frühzeitiger als die Anderen sich physisch entwickeln. Sehr häufig wird ein directer Zusammenhang zwischen der körperlichen und der geistigen Entwicklung

constatirt, z. B.: Die Idioten haben gewöhnlich ein wenig entwickeltes Gehirn, bei den Hydrocephalen bemerkt man allgemein verspätetes Zahnen, spätes Verschwinden der Fontanellen u. s. w.

Die Gelehrten des Thalmuds haben also so gedacht: Da man einerseits bei der Feststellung des Alters der Volljährigkeit nicht den zahlreichen Ausnahmen abhelfen konnte, wo die Intelligenz eine zu langsame Entwicklung zeigt, so dass sie zum gesetzlichen Alter noch nicht genügend vorgerückt erscheint, um das Individuum volljährig zu erklären; da andrerseits mit der Langsamkeit der intellectuellen Entwicklung gewöhnlich die Langsamkeit der physischen Entwicklung übereinstimmt, so ist es gut, zu verlangen, dass mit dem gesetzlichen Alter, um die Volljährigkeit auszusprechen, die Erscheinung eines gewissen physischen Phänomens correspondire, das der Regel nach in diesem Alter eintreten soll. Wenn dieses physische Phänomen regelmässig im bezeichneten Alter erscheint, so kann man annehmen, dass die normale Entwicklung desselben uns anzeigt, dass der Verstand sich gleicherweise normal entwickelt hat und das Individuum wird zum festgesetzten Alter als volljährig betrachtet werden. Wenn dieses physische Phänomen erst zwei Jahre später erscheint, so wird man annehmen, dass mit der Langsamkeit der physischen Entwicklung eine gleiche Langsamkeit in der Intelligenz correspondirt, und das Individuum wird erst zwei Jahre nach dem gesetzlichen Alter für volljährig erklärt werden, wenn das fragliche physische Phänomen erschienen sein wird. In dieser Weise wird man eine Lücke ausfüllen, die man in den Gesetzgebungen bemerkt, welche die Majorität durch das Alter allein bestimmen, was augenscheinlich in den zahlreichen Fällen, wo die jungen Leute eine anormale Langsamkeit in ihrer physischen und intellectuellen Entwicklung zeigen, ungenügend ist.

Es handelt sich nun darum, zu wissen, welches das physische Phänomen ist, dessen Erscheinung das Gesetz als nothwendig betrachten kann, um Jemand zum festgesetzten Alter für volljährig zu erklären. Wir finden hierüber folgendes im Thalmud:

a. Mit dem Alter von dreizehn Jahren beim Knaben und von zwölf Jahren beim Mädchen stimmt die Entwicklung der

Körperhaare überein. Man verlangte keine beträchtliche Entwicklung, zwei Haare auf irgend einem Körpertheile, wie auf dem Handrücken u. s. w. genügten.

b. Mit dem Alter der vollständigen Grossjährigkeit der Frau, *bagroth* genannt, stimmt eine gewisse Entwicklung der Brüste überein [s. Bd. V, S. 370; Tractat Nidah, fol. 47]. *)

c. Mit dem Alter der vollständigen Grossjährigkeit des Mannes correspondirt die Entwicklung des Bartes [s. Bd. V, S. 376]. **)

d. Endlich hat noch der Thalmud das Alter von sechs Jahren für die Verpflichtung festgestellt, das Kind zur Schule zu schicken (s. Bd. IV, S. 54) und ungefähr das gleiche Alter für den Verkauf kleiner Haushaltungsgegenstände (a. a. O., S. 350), und mit diesem Alter stimmt das zweite Zahnen überein.

SIEBENTES CAPITEL.

Die Polygamie.

Die Polygamie war, wie die Sklaverei, von heidnischem Ursprunge, durch die Bibel und den Thalmud, wie durch das neue Testament geduldet, aber in Israel durch wirksame Gesetze eingeschränkt. Die Beweise hierfür sind folgende.

1. Man findet im Thalmud (Joma, fol. 13a), dass das traditionelle Gesetz dem Hohenpriester die Bigamie verbot. Dieses jüdische Gesetz wird von Paulus auf die Bischöfe und die Diakonen angewandt, da er sagt: „Es soll aber ein *Bischof* Eines Weibes Mann sein . . . die *Diakonen* lass einen Jeglichen sein Eines Weibes Mann“ (I. Timotheum III, 2 und 12). Daraus geht

---

*) In Bezug auf die dem Samuel zugeschriebenen Worte, dass man sechs Monate nach der ersten Majorität *bagroth* wird, s. Bd. V, Seite 379, Tractat Nidah.

**) In Bezug auf die dem Rabbi Khruspedai zugeschriebenen Worte, wonach es sich hier um einen dreizehn Jahre und drei Monate alten Knaben handelt, und wegen der Worte *saken hathahathan*, s. ebendaselbst.

hervor, dass Paulus die Polygamie den Christen erlaubte, die weder Bischöfe noch Diakonen waren. Es ist übrigens möglich, dass Paulus die Polygamie selbst den Bischöfen erlaubte; nur sagt er zu Timotheus, der Bischöfe und Diakonen zu ernennen hatte, dass er denen den *Vorzug* geben solle, welche nur eine einzige Frau haben, wenn sie sonst die gleiche Befähigung wie die anderen christlichen Candidaten besitzen, welche Polygamen sind. Es scheint, dass Paulus erlaubte, die christlichen Polygamen gegen die Monogamen bei der Ernennung zum Bischof zu bevorzugen, wenn die ersteren die anderen von Paulus in derselben Epistel erwähnten Eigenschaften, und wenn die letzteren diese nicht besitzen.

2. Ein altes traditionelles, von der Zeit der Patriarchen datirendes Gesetz, das im Thalmud klar ausgedrückt ist, verbot jedem Israeliten (wahrscheinlich mit Ausnahme der biblischen Könige) eine zweite Frau ohne die Einwilligung der ersten zu heiraten. Die Bibel berichtet uns, dass Abraham nur auf Sarah's Empfehlung hin seine zweite Frau Hagar genommen hat (Genesis XVI, 2).

3. Laban sagte zu Jakob: „Ob du meine Töchter kränken und ob du Weiber zu meinen Töchtern nehmen wirst, Gott ist Zeuge zwischen mir und dir“ (Genesis XXXI, 50). Diese Stelle würde keinen Sinn haben, wenn es Jedermann erlaubt wäre, eine zweite Frau trotz der ersten zu nehmen. Augenscheinlich wollte Laban dem Jakob, der bereits vier Frauen hatte, die Polygamie nicht untersagen; indessen glaubte er, dass Jakob gegen ihn ungerecht sein würde, wenn er eine fünfte nähme, denn er würde dadurch seinen Töchtern Rahel und Leah Unrecht thun. Daraus geht hervor, dass, wenn Jakob eine fünfte Frau mit der *Einwilligung* der ersten genommen, er kein Unrecht begangen hätte, und Laban hätte keine Ursache gehabt sich über ihn zu beklagen, denn dann würden seine Töchter nicht gekränkt worden sein; aber dass, wenn er eine andere Frau *trotz* der ersten genommen hätte, er ein Unrecht gethan hätte, wofür ihn Gott strafen würde, als ob er Laban's Töchter gekränkt hätte. Was noch weiter beweist, dass Laban die fünfte Heirat nur in dem Falle als eine

Sünde betrachtet haben würde, wenn Jakob sie ohne die Einwilligung Rahel's und Leah's eingegangen hätte, das ist, dass Laban nicht gegen die Heirat der Bilha und der Silpah protestirte, welche Jakob mit Einwilligung Rahel's und Leah's heiratete (Genesis XXX, 3 und 9). Wie konnte er Rahel und Leah heiraten? Diese zwei Frauen und Laban, ihr Vater, willigten ein. Eine thalmudische Legende spricht von der Uebereinkunft hierüber zwischen Rahel und Leah (s. Midrasch Eikhah, wo Rahel aus reiner tugendhafter Selbstaufopferung der Schwester Leah zur Heirat verhalf und für diese freiwillige Hingebung von Gott verlangt, dass er dafür die Kinder Israels vertheidige).

4. Die Söhne Jakobs, Moses und alle grossen in der Bibel erwähnten Männer haben (mit Ausnahme der Könige) nur eine einzige Frau gehabt, ebenso die Makkabäer, obgleich sie Könige waren. (Hat Jehojada selbst zwei Frauen genommen oder hat er sie dem Könige Irasch gegeben? S. II. Chronik XXIV, 3).

5. Die chaldäische Uebersetzung *(Thargum)* von Ruth, die von den alten jüdischen Gelehrten angefertigt ist, lässt den Verwandten des Boas sagen: „Ich kann Ruth nicht heiraten, denn ich bin verheiratet; aber du (Boas) kannst sie heiraten, denn du bist nicht verheiratet“ (Ruth IV, 6).

6. Die Gemara berichtet, dass Rabbi Isaak sagte: „Am Tage, da Ruth in Palästina anlangte, starb die Frau des Boas; das Sprichwort sagt: Ehe Jemand stirbt, ist sein Stellvertreter schon bereit“ (s. Bd. IV, S. 225 und 226). Es geht daraus hervor, dass, wenn Boas' Frau noch gelebt hätte, er Ruth nicht genommen hätte, und dass er vor Ruth's Ankunft nur eine einzige Frau hatte.

7. Die Mischnah sagt: „Wenn Jemand kinderlos mit Hinterlassung von zwei Frauen gestorben ist, (die erste hat in die Ehelichung der zweiten gewilligt), so heiratet der überlebende Bruder, (der nach dem mosaischen Gesetze [Deuteronomium XXV, 5] die Wittwe des verstorbenen Bruders heiraten soll), nur eine der beiden Wittwen und nicht beide“ (Tractat Jebamoth, fol. 43[b]), und die Gemara begründet dies dadurch, dass Moses nur von einer *einzelnen* Wittwe spreche (ibidem, fol. 44[a]). Diese

thalmudische Entscheidung ist analog jener anderen, wo die Mischnah sagt: „Wenn die Frau nicht bei ihrem Manne bleiben will, der Gerber ist, (ein Geschäft, das ekelerregend war), so kann man ihn zwingen, ihr den Scheidebrief zu geben.“ Ein Factum bot sich den Gelehrten, wo ein Gerber, ohne Kinder zu hinterlassen, starb, so dass nach dem angeführten mosaischen Gesetze der überlebende Bruder die Wittwe heiraten sollte. Dieser Bruder war Gerber, und wollte die Wittwe zwingen, ihn trotz seines ekelhaften Gewerbes zu ehelichen, da er behauptete, dass sie ihn wohl ertragen könne, wie sie ihren ersten Mann, der das gleiche Gewerbe ausübte, ertragen habe. In diesem Falle entschieden die Gelehrten, dass er sie nicht gegen ihren Willen heiraten könne, denn sie kann einwenden: Ich habe deinen Bruder ertragen, dich aber werde ich nicht ertragen können (s. Tractat Khethuboth, fol. 77 a). Auch in unserem Falle können die Wittwen sagen: Wir haben eingewilligt, unsern verstorbenen Mann eine nach der anderen zu heiraten, wir wollen aber nicht auch zusammen als Frauen seines Bruders leben.

8. Endlich sagte auch Rabbi Ame: „Wenn Jemand eine zweite Frau bei Lebzeiten der ersten (ohne deren Einwilligung) heiratet, so kann man ihn zwingen, sich von der ersten zu scheiden und ihr die *khethubah* zu geben“ (s. Tractat Jebamoth, fol. 65 a). *)

Uebrigens konnte keine Frau gezwungen werden, mit einem Bigamen zu leben. Selbst wenn sie zur Ehelichung der zweiten Frau zugestimmt hätte, und würde es später bereuen, oder auch wenn die zweite Frau bereute, einen verheirateten Mann genommen zu haben, so könnte die eine oder die andere sagen, sie könne nicht mehr mit ihrem Manne leben, selbst ohne einen Grund dafür anzugeben, und das rabbinische Gesetz nöthigte den Mann, ihr den Scheidebrief ohne die *khethubah* zu geben, wenn während eines ganzen Jahres alle Versöhnungsmittel angewandt worden waren, und man sich überzeugt hatte, dass der eheliche Friede unmöglich sei (s. Tractat Khethuboth, fol. 64 a, und Bd. I, S. 188).

---

*) Raba stimmt mit Rabbi Ame überein (s. Bd. I, S. 89).

ACHTES CAPITEL.

Gesetze zu Gunsten der Sklaven.

Der erste und fünfte Band meiner Législation civile du Thalmud enthalten zahlreiche rabbinische Bestimmungen zu Gunsten der Sklaven nebst den legalen Mitteln zu ihrer leichteren Freilassung. Im vierten Bande befinden sich folgende Gesetze in Betreff der Sklaven.

Ein Sklave konnte nach dem rabbinischen Gesetz Eigenthum besitzen, denn es steht in einer Beraitha: „Wenn Jemand ein anvertrautes Gut von einem Sklaven bekommen hat, so soll er es dem Sklaven selber und nicht seinem Herrn zurückgeben.“ (Bd. IV, S. 169).

Ein Sklave konnte und sollte sich verheiraten, selbst gegen den Willen seines Herrn, und das rabbinische Gesetz zwang letzteren, im Falle die Sklaverei Ehehinderniss war, seinen Sklaven freizulassen. Denn es steht in einer Mischnah: „Wenn Jemand halb Sklave und halb Freier ist (z. B. wenn sein Herr ihn seinen beiden Söhnen hinterliess, von denen ihn der eine freigibt), so soll er seinem Herren einen Tag dienen und einen anderen Tag frei sein; dies war die Meinung der Schule Hillel's. Aber die Schüler Schamaï's sagten zu den Gelehrten der anderen Schule: „Ihr habt zwar die Angelegenheit des Herrn wohl geordnet, nicht aber die des Dieners. Denn er könnte sich nicht verheiraten; er könnte weder eine Freie noch eine Sklavin zur Frau nehmen. Dennoch kann man ihn nicht zur Ehelosigkeit verdammen, da geschrieben steht: „Gott hat die Erde nicht geschaffen, damit sie leer bleibe, sondern dass sie bevölkert werde“ (Jesaias XLV, 18). Folglich muss man den Herrn zwingen, ihn freizulassen und der Sklave soll einen Vertrag unterzeichnen, worin er sich verpflichtet, ihm die Hälfte seines Werthes zu bezahlen. Die Schule Hillel's hat schliesslich diesen Grundsatz der Schule Schamaïs angenommen (Bd. IV, S. 40 und 41). Dieses rabbinische Gesetz beweist die Fürsorge der Gelehrten des Thalmuds für die Moralität und das Wohlbefinden der heidnischen Sklaven.

SIEBENTER ABSCHNITT.

Die Heiden, Proselyten und Sklaven.

ERSTES CAPITEL.

Die Heiden nach dem Thalmud.

Es ist bekannt, dass es im Thalmud bewunderswürdige, die Heiden betreffende Stellen gibt, welche in Betreff der Principien einer vollständigen Toleranz, der Achtung und selbst der Barmherzigkeit, von welchen ein Jude gegen die rechtschaffenen Leute eines fremden Cultus durchdrungen sein soll, nichts zu wünschen übrig lassen. Man macht indessen dem Thalmud andere Stellen zum Vorwurfe, welche eine ganz entgegengesetzte Tendenz zu haben scheinen, und welche die Feinde der Juden häufig incriminirten und auf tausenderlei Arten veröffentlichten und commentirten, um das Judenthum zu verläumden. In einem späteren Capitel werde ich eine Uebersicht *aller* Ideen der Gelehrten der thalmudischen Zeit bezüglich der Heiden geben. Im fünften Bande meiner Législation civile du Thalmud wird man *alle* incriminirten oder verdächtigen Stellen finden, welche im babylonischen Thalmud vom Tractat Baba bathra bis zum Schlusse vorkommen; im ersten Bande die vom Tractat Berakhoth bis zum Tractat Baba Kama. Ich habe alle diese Auszüge nach der Ordnung, welche die verschiedenen Tractate in dem Mischnajoth einnehmen, gebracht. Wenn man also in einem beliebigen Tractate eine der fraglichen Stellen findet und meine Interpretation kennen will, so kann man sie leicht im ersten oder fünften Bande finden.

Hier will ich nur die Stellen des fünften Bandes anführen, welche die vollständige Toleranz der Gelehrten des Thalmuds gegen die Heiden zeigen.

Diese Stellen betreffen:

1. Die Heiden in Hinsicht auf ihr Seelenheil und ihre moralische Würdigkeit.

Nach der Mischnah haben die Heiden wie die Juden ihr Theil an der zukünftigen Welt. Dies ist auch die Meinung des Rabbi Josua, der diese Idee ganz bestimmt in einer Beraitha ausdrückt (s. Bd. V, S. 99).

Man weiss, dass die Gelehrten das Cölibat tadelten und die Ehe als obligatorisch für jeden Israeliten betrachteten, welcher eine Frau nehmen sollte, um sein Geschlecht zu verbreiten; sie gestatteten die Ehelosigkeit nur denen, welche schon verheiratet gewesen und Kinder gehabt. Wenn ein Heide Kinder gehabt hat, ehe er zum Judenthum übergetreten, und selbst wenn diese Kinder Heiden geblieben, so sagt Rabbi Johanan, dass er nicht verpflichtet ist, sich wieder zu vermählen, weil er dem fraglichen Gebote bereits Genüge gethan. Man ist verpflichtet, sagt Rabbi Johanan, sich zu verheiraten, weil der Prophet Jesaias (XLV, 18) sagt: „Der Ewige, der die Erde bildete und sie bereitete, nicht zur Oede schuf er sie, zum Bewohnen bildete er sie;“ jener Proselyte hat aber schon zur Verbreitung des Menschengeschlechtes beigetragen, weil er heidnische Kinder hat (s. Bd. V, S. 343).

Rabbi Akiba, der berühmteste Gelehrte in Israel, pflegte zu sagen: Der Mensch (Heide oder Jude) ist das von Gott geliebteste Geschöpf, weil er im Ebenbilde Gottes geschaffen ist, und es ist ein ausserordentlicher Beweis der Liebe Gottes zum Menschen, dass ihm zu *wissen* gethan worden, er sei in seinem Ebenbilde geschaffen (a. a. O., S. 155).

Davon rührt das bewundernswürdige Princip der Toleranz und Sorge für die menschliche Würde her, welches von sämmtlichen Gelehrten des Thalmuds ohne jegliche Ausnahme angenommen ist, jenes Verbot für den Juden, einen Heiden unbewusst

eine Sünde begehen zu lassen (a. a. O., S. 377). Sie lehnen dieses Princip an die Stelle des Pentateuch an, wo es heisst: „Vor den Blinden sollst du keinen Anstoss legen“ (Leviticus 19, 14). So sehr sorgte man für die Würde und Moralität aller Menschen, selbst der Heiden.

2. Die Heiden vor dem thalmudischen Gesetze.

Die Gelehrten des Thalmuds müssen wohl die heidnischen Parteien, selbst in den Processen von Götzendienern mit Juden, mit Billigkeit gerichtet haben, da die Heiden selbst sich freiwillig den israelitischen Gerichten stellten, selbst wenn sie Processe mit Juden hatten (a. a. O., S. 66 ff). Denn die jüdischen Richter verurtheilten einen Glaubensgenossen nicht allein einem Heiden zu zahlen was er ihm schuldete, sondern auch zur Geisselstrafe, wenn er einen Heiden oder gar nur einen heidnischen Sklaven geschlagen hatte, ganz so, wie wenn er einen Israeliten geschlagen hätte (a. a. O., S. 101). Im vierten Abschnitte haben wir bereits gesehen, dass die Zeugenschaft eines Heiden vom jüdischen Gerichte angenommen wurde. Die berühmten, unter dem Namen der *Thosephoth* bekannten Thalmud - Commentatoren sagen, dass nach den thalmudischen Gesetzen ein jüdisches Gericht einem Heiden einen Eid auferlegen kann, den er im Namen seiner Religion leistet, und um so eher kann das jüdische Gericht, fügen die Thosephoth bei, ihn einem Christen auferlegen, der ihn im Namen der Dreieinigkeit vor israelitischen Richtern leisten wird (a. a. O., S. 324 und 325, Note).

3. Die Heiden in Hinsicht auf den Cultus.

Wenn ein Heide gelobt, dem heiligen Schatze oder zu den Tempelbedürfnissen etwas zu schenken, so wird es von ihm angenommen, um es nach dem Wunsche des Heiden zu verwenden. Rabbi Johanan sagte: Wenn ein Heide der Synagoge einen Leuchter geschenkt hat, so darf man nur den Gebrauch davon machen, zu welchem dieser Heide ihn bestimmt hat (a. a. O., S. 61). Zu jeder Zeit nahmen die Juden die Opfer an, welche die Heiden in den Tempel zu Jerusalem brachten. Ein rabbinisches Gesetz bestimmte, dass, wenn ein Heide ein Opfer für den Tempel ge-

schickt und nicht den vorgeschriebenen Wein beigefügt hat, ohne welchen das Thier auf dem Altar nicht dargebracht werden darf, der Tempelschatz den Wein beigeben soll (a. a. O., S. 232). Selbst nach der Zerstörung des Tempels können die Heiden, nach dem Thalmud, sich einen Altar in irgend einem Lande errichten, und darauf alles darbringen, was sie Jehovah als Opfer darbringen wollen, und die Juden dürfen sie die Art der Darbringung lehren. Die Mutter des Königs von Persien hatte Rabba (im dritten Jahrhundert) ein Opfer geschickt, ihn ersuchend, es Jehovah darbringen zu lassen. Rabba sagte zu Rab Saphra und Rab Aha ben Huna, zu thun, was die Königin wünsche. Denn nach dem rabbinischen Gesetze konnten die Heiden Jehovah Opfer in allen Ländern darbringen, und die Laien konnten es wie die Priester thun (a. a. O., S. 227 und 228). Da die Gelehrten des Thalmuds keinen Unterschied zwischen dem Rabbinen und den anderen Juden anerkannten, liessen sie auch keinen Unterschied zwischen dem heidnischen Priester und den Laien zu.

Endlich konnten die Heiden die Beschneidung der jüdischen Kinder vornehmen und für die Israeliten die *Sukhah* und die *Zizith* nach Mosis Gebot anfertigen (ibidem S. 230).

4. Der Verkehr mit den Heiden.

Im vierten und fünften Abschnitte haben wir gesehen, dass es verboten war, einem Heiden Geld auf Wucher zu leihen oder ihm das geringste Unrecht zu thun. Im fünften Bande meiner Législation civile du Thalmud findet man, dass das rabbinische Gesetz verbietet, einen Heiden zu täuschen, selbst wenn dieser dadurch keinen materiellen Schaden erleidet. Es ist z. B. verboten, einem Heiden, wenn man ihm *terephah* Fleisch schenkt, zu sagen, es sei *khascher*, wenngleich der Heide gern das eine wie das andere und ohne Nachtheil isst; weil man ihn täuscht, wenn man ihn glauben macht, man entziehe sich für ihn ein Fleisch, das man selbst hätte essen können. (A. a. O., S. 314).

ZWEITES CAPITEL.

Die Proselyten.

Man hat viel vom jüdischen Proselytenthum gesprochen. Die Einen sagten, dass die Juden sehr eifrig suchten, Proselyten zu machen, Zeuge dafür Jesus, welcher sagte, dass die Pharisäer „Land und Wasser umziehen, um einen Proselyten zu machen“ (s. Matth. XXIII, 15). Andere sagen im Gegentheil, dass das Judenthum das Proselytenthum gar nicht zulasse. Thatsache ist, dass die Bekehrungssucht dem Menschen so natürlich ist, dass jeder Gläubige wünscht, wenn möglich, Jedermann zu seinem Glauben zu bekehren, gleichgiltig, ob dies ein religiöser Glaube oder eine wissenschaftliche Theorie ist. Freilich verbietet das rabbinische Gesetz die Gewalt und lässt nur die Bekehrung aus Ueberzeugung zu. Ein heidnisches, mit Willen seiner Mutter im Judenthum erzogenes Kind kann, wenn es volljährig wird, austreten und zum Heidenthume zurückkehren (Khethuboth 11 a).

Im Tractat Gerim, Perek 1, findet man folgende Stelle: „Wenn ein Heide sagt, dass er zum Judenthum übertreten will, so nimmt man ihn nicht ohne Weiteres auf, sondern sagt ihm zuerst: Warum willst du übertreten? Siehst du nicht unsere Nation erniedrigt, unterdrückt und in einer niedrigeren Stellung als alle Völker? Die Juden haben viele Leiden zu erdulden, und sind selbst dem Tode wegen der Ausübung ihrer Gebote ausgesetzt, sie können sich nicht öffentlich nach ihren nationalen Vorschriften verhalten, wie es die anderen Nationen thun . . . Wenn er all dies acceptirt, so kann man zur Conversion schreiten.“

Besonders bemerkenswerth ist die erste Lection, welche man dem Proselyten nach dem rabbinischen Gesetze ertheilen sollte. Nicht nur beginnt man nicht damit, ihm von einem Vater und einem Sohne zu sprechen, weil die Juden nur einen einigen Gott haben, man beginnt nicht einmal mit dem Dogma: Es ist kein anderer Gott als Gott und Moses ist sein Prophet, wie die Muhammedaner sagen: Es ist kein anderer Gott als Gott

und Muḥammed ist sein Prophet. Man fängt damit an, ihn „gewisse Gebote, namentlich diejenigen, welche die *Wohlthätigkeit* gegen die Armen betreffen“ zu lehren (a. a. O.) Später lernt er die Namen aller Propheten und die obligatorischen Gebote, aber zuerst soll er lernen, dass ein Jude *vor allem* Barmherzigkeit üben soll. Der berühmte Hillel, dessen Blüthezeit mehr als ein halbes Jahrhundert vor Jesus war, sagte zu einem Proselyten: Das Judenthum besteht darin: *Was du nicht willst, das man dir thu', das füg' auch keinem Andern zu,* alles Uebrige ist nur der Commentar dazu (Tractat Schabbath, fol. 34).

DRITTES CAPITEL.

Die heidnischen Sklaven.

Die in der römischen Welt so entwickelte Institution der Sklaverei flösste den Gelehrten des Thalmuds Widerwillen ein; man kann es aus allem schliessen, was sie zu Gunsten der unglücklichen Sklaven gesagt, und aus den Gesetzen, welche sie festgestellt haben, um ihre Freilassung zu begünstigen und die Sklaverei unter den Juden zu beschränken. Wenn ein Jude seinen Sklaven an einen Heiden verkauft hat, so ist er verpflichtet, ihn zurück zu kaufen und ihm die Freiheit zu schenken (s. Bd. V, S. 72), selbst wenn er den zehn- oder hundertfachen Werth beim Rückkauf geben müsste (s. Tractat Bekhoroth, fol. 3). In Folge dessen konnte ein Jude seinen Sklaven nur einem Glaubensgenossen verkaufen. Nun heisst aber den Verkauf eines Gutes einschränken, dessen Erwerbung einschränken und von der Einschränkung zum Verbot ist nur ein Schritt. Uebrigens haben sich die Rechtslehrer deutlich darüber ausgesprochen, dass sie den Kauf von Sklaven nicht billigen, sondern die freie Arbeit vorziehen. Jose von Jerusalem sagte: mögen deine Hausgenossen arme Arbeiter und nicht Sklaven sein (Bd. V, S. 142) Die Weisen besonders liessen ihre Sklaven bei jedem Anlasse frei. So wurde Rabbi Elieser, Sohn des Parta, vor die römischen Richter geführt, um

sich wegen der Anklage, seinen Sklaven freigelassen zu haben, zu verantworten (a. a. O., S. 104). Die Schulen Hillel's und Schamai's haben einstimmig ein Gesetz aufgestellt, welches den jüdischen Herrn zwingen sollte, seinen jüdischen Sklaven freizulassen, wenn den letzteren die Sklaverei hindern sollte, sich zu verheiraten, denn, sagten diese Schulen, der Sklave kann nicht ehelos bleiben, weil geschrieben steht: „Denn so spricht der Ewige, der Schöpfer des Himmels, er, der Gott, der die Erde bildete und sie bereitete, nicht zur Oede schuf er sie, zum Bewohnen bildete er sie (Jesaja XLV, 18). Man muss also der Ausbreitung des Menschengeschlechtes wegen den Herrn zwingen, seinen Sklaven freizulassen (Bd. V, S. 133). Zur thalmudischen Zeit waren darum Sklavenbesitzer selten unter den Juden (a. a. O., S. 325). Uebrigens waren die heidnischen Sklaven bei den Juden niemals so unglücklich wie bei den heidnischen Herren, weil das rabbinische Gesetz den jüdischen Herrn, der einen heidnischen Sklaven schlug, mit derselben Strenge strafte, als wenn er einen Israeliten geschlagen hätte (a. a. O., S. 101). Samuel sagte, dass ein Jude seinen heidnischen Sklaven arbeiten lassen kann, dass er aber ihre Würde nicht verletzen darf (a. a. O., S. 370).

ACHTER ABSCHNITT.

Der Bann; die Moral; Höflichkeitsregeln.

ERSTES CAPITEL.

Der Bann.

Es ist bemerkenswerth, dass der Bann (*herem*), womit zuweilen ein Schuldiger bestraft wurde, nach den Rechtsgelehrten des Thalmuds nur materielle und sociale, aber keine religiösen Folgen hatte, wie im Mittelalter, weil ein damit Belegter seine Gebete verrichten und in den Tempel zu Jerusalem oder in die Synagogen eintreten konnte. Der Bann, als Strafe eines verstockten Sünders, findet sich zum erstenmale in Esra, wo sich das Wort *herem* nur auf die materiellen Güter des Gebannten bezieht. (Esra X, 8). Im Tractat Semahoth, Perek 5, heisst es: „Ein *menudeh* (Gebannter) darf Anderen nicht vorlesen und man liest ihm nicht vor, aber er darf die Bibel und die Mischnah für sich selbst lesen. Er kann sich als Arbeiter für Lohn vermiethen und auch Arbeiter dingen, die für ihn arbeiten, denn man darf die Thüre nicht vor ihm verschliessen,“ (d h. ihm nicht die Mittel zum Leben nehmen). (Bd. V, S. 182—183).

Wenn Einer durch seine Gemeindebehörden gebannt war, so war er es nicht für die Juden anderer Gemeinden (a. a. O., S. 182). Man sieht also, dass der Bann als eine einfache Civilstrafe betrachtet wurde, welche eine Gemeinde, die durch ein Individuum in ihren Interessen geschädigt worden, diesem auferlegte, um dasselbe zu zwingen, den Fehler wieder gut zu machen.

Da das Individuum aber nur seiner Gemeinde geschadet hat, so betrachteten die Juden der anderen Gemeinden, welche nichts gegen ihn vorzubringen hatten, ihn nicht als gebannt. Wenn der Bann einen religiösen Charakter gehabt hätte, so hätte er von allen Juden als gebannt betrachtet werden müssen, wie in der Kirche ein Excommunicirter als solcher von allen Christen betrachtet wird.

Hieraus erklären sich gewisse Stellen, wo ein Gelehrter oder Jünger Jemand ohne vorhergegangenes Urtheil bannt (s. Tractat Moed katan, fol. 17 a), während es anderswo (Baba kama, fol. 112 b) selbst einem Gerichte untersagt wird, es ohne besondere Nothwendigkeit zu thun; jener Gelehrte oder Jünger that es nur für *sich allein*, und wusste wohl, dass der Betreffende keineswegs von den *anderen* Juden als gebannt betrachtet werden würde.

Aus all diesem geht hervor, dass, wie ich gesagt habe, für die Rechtsgelehrten des Thalmuds der Bann nur eine Çivil- und keine religiöse Strafe war.

Der Bann war übrigens zur Zeit der Gemara sehr selten (s. Bd. I, S. 63), weil die Gelehrten gar nicht wussten, wie das Verhalten eines Gebannten sein sollte. Sie wussten nur ganz im Allgemeinen, dass er sich wie ein Trauernder verhalten solle, sie wussten aber nicht, welche Trauerzeichen er anwenden solle, und konnten keine der Fragen, welche sich auf die Gebannten bezog, lösen.

1. Frage. Die Trauer wird an den Halbfeiertagen unterbrochen (an den Zwischentagen zwischen dem ersten und dem letzten Tage Ostern und Laubhütten). Wie soll das Verhalten eines Gebannten an diesen Tagen sein? — Diese Frage ist nicht gelöst (Tractat Moed katan, fol. 14 b).

2. Frage. Ein Trauernder verhüllt den Kopf. Soll ein Gebannter sich verhüllen? — Diese Frage ist ebenfalls nicht gelöst. (Ibidem, fol. 15 a).

3. Frage. Ein Trauernder legt die Philakterien (beim Morgengebete) nicht an. Soll ein Gebannter sie anlegen oder nicht? — *Theko,* man weiss es nicht.

4. Frage. Ein Trauernder grüsst nicht; soll ein Gebannter grüssen? — Man weiss es nicht.

5. Frage. Ein Trauernder soll einen Riss in sein Gewand machen; soll ein Gebannter es auch thun? — *Theko,* man weiss es nicht.

6. Frage. Ein Trauernder stürzt sein Bett um; soll ein Gebannter es auch thun? — *Theko,* man weiss es nicht.

7 Frage. Ein Trauernder wäscht sich nicht; kann ein Gebannter sich waschen? — Man weiss es nicht.

8. Frage. Ein Trauernder legt keine Sandalen an; kann ein Gebannter sie anlegen? — Man weiss es nicht.

9. Frage. Ein Trauernder ist von seiner Frau getrennt; soll sich ein Gebannter dieselbe Verpflichtung auferlegen? — Man weiss es nicht. (Ibidem, fol. 15a und b).

ZWEITES CAPITEL.

Die Gesetze und die Moral.

In Bezug auf die Moral enthält zunächst der Tractat Aboth (Bd. V, S. 141—170) die Sprüche der Väter der Synagoge. Was kann man als Einleitung zu diesen Sprüchen sagen? Einerseits kennt sie Jedermann, andrerseits ist es unmöglich, sie zu resumiren oder eine Auswahl zu treffen. Alle diese Sprüche sind durch ihre Frömmigkeit ohne Bigotterie und Vorurtheile bewundernswerth; sowie auch wegen der Barmherzigkeit und Achtung gegen die Glaubensgenossen sowohl wie gegen die Heiden, welche ebenfalls im Ebenbilde Gottes geschaffen sind (a. a. O., S. 155, Aboth III), endlich wegen aller Tugenden, deren Uebung mit unvergleichlicher Klarheit und gesundem Verstande empfohlen werden.

Ich gebe hier einen Auszug aus anderen in meinem fünften Bande gebrachten Tractaten.

„Es steht geschrieben: Die Ihn lieben, werden sein wie Aufgang der Sonne in ihrer Kraft (Richter V, 31). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, welche, wenn sie beleidigt werden, Niemand beleidigen, welche auf verletzende Worte nicht antworten, welche alles nur aus Liebe zu Gott thun, und zufrieden im Leiden sind.“ *)

---

*) Vergl. analoge Stellen im neuen Testament.

„Es steht geschrieben: Also spricht der Ewige, Israels Erlöser, sein Heiliger, zu dem von Jedem Verachteten, dem Abscheu der Völker, dem Knechte der Herrscher: Könige werden sehen und aufstehen, Fürsten, und sich bücken, um des Ewigen Willen“ (Jesajah XLIX, 7). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, welche bescheiden sind in ihren eigenen Augen, ihre Leidenschaften besiegt und ihre Wünsche unterdrückt haben“ *).

„Es steht geschrieben: Auf die Treuen im Lande seien meine Augen, dass sie bei mir wohnen (Psalmen CI, 6). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, welche Männer von Wort sind, in welche man Vertrauen haben kann, welche nicht ausschwätzen die Geheimnisse, die man ihnen anvertraut, zurückgeben die ihnen zur Verwahrung gegebenen Dinge, sowie die verlorenen Gegenstände, die sie finden.“

„Es steht geschrieben: Da weisst du, dass dein Zelt friedlich ist, du musterst deine Stätte, und es fehlt nichts; da weisst du, dass dein Same zahlreich, und deine Sprösslinge wie Kraut der Erde (Job V, 24 und 25). Diese Verse sind auf denjenigen anzuwenden, welcher liebt seine Frau wie sich selbst, welcher sie ehrt mehr als sich selbst, welcher erzieht seine Kinder im geraden Wege, und wer sie verheiratet im jugendlichen Alter (der Pubertät) ehe sie versucht sind, eine Sünde zu begehen.“

„Es steht geschrieben: Dann rufst du an und der Ewige erhört (Jesajah LVIII, 9). Dieser Vers ist auf den anzuwenden, der seine Nachbarn liebt, zuvorkommend gegen seine Verwandten ist, die Tochter seiner Schwester (oder eine andere Frau aus seiner Familie) heiratet, und Geld dem Armen leiht, wenn dieser es nothwendig braucht.“

„Es steht geschrieben: Dann wird, wie Morgenröthe, dein Licht anbrechen (Jesajah LVIII, 8). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, die gerecht sind, ihre bösen Handlungen bereuen, die reuigen Sünder aufnehmen und sie belehren, um sie zu verhindern, zu ihren Sünden zurückzukehren.“ **)

---

*) Vergl. die Stelle Matth. XIX, 30 „die Letzten werden die Ersten sein.“

**) Die Idee der modernen Philantropen, welche die Verbrecher bessern und Besserungsschulen errichten wollen, findet sich also schon im Thalmud.

„Es steht geschrieben: Sprechet vom Gerechten, ihm sei wohl (Jesajah III, 10). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, welche barmherzig sind, den Hungrigen zu essen geben, die Nackten kleiden, und Almosen vertheilen."

„Es steht geschrieben: Du thust einen Ausspruch und er bestehet dir, und auf deinen Wegen strahlet Licht (Iob XXII, 28). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, welche arm, demüthig, schüchtern, sanft gegen die Jugend sind, und welche ihr Wort halten "

„Es steht geschrieben: Gütig ist der Ewige, zur Schutzwehr an dem Tage der Bedrängniss, und kennet die auf ihn vertrauen (Nahum I, 7). Dieser Vers ist auf diejenigen anzuwenden, welche der Wohlthätigkeit nacheilen, den Frieden suchen, die sich über öffentliche Unglücksfälle betrüben, und Anderen helfen, wenn sie in Noth sind." (Tractat Derekh Erez, 2. Perek; Bd. V, S. 187—189).

„Uebe das Gute des Guten selbst wegen. Mache es nicht zur Krone, dich damit zu schmücken, nicht zum Messer, um damit zu essen, nicht zur Schaufel, um damit zu graben."

„Ertrage Beleidigungen (räche dich nicht), trachte bei Jedermann beliebt zu werden; sei bescheiden. Sei sanft in Worten; sei gefällig gegen Vornehme und zugänglich der Jugend. Meide jede Gelegenheit zur Sünde; zittere vor einer geringen Sünde, denn sie kann dich zu einer bedeutenderen verleiten. Eile zur Erfüllung einer jeden Pflicht, wenn sie auch noch so unbedeutend ist."

„Die Ehre deines Nächsten sei dir so theuer wie die deinige. Sprich nicht: Diesem will ich gefällig sein, damit er mir Dienste erweise; sondern Jedermann sei dir theuer. Es ist besser, sich seiner Handlungen vor dem eigenen Gewissen zu schämen, als von Anderen getadelt zu werden. Willst du bei deinem Nächsten beliebt sein, so sei thätig für sein Wohl. Willst du Sünden meiden, so denke über die Folgen nach. Finde Lust an den Geboten Gottes; hast du viel Gutes gethan, so halte es für wenig. Spreche nicht mit Hochmuth, dass du Gutes gethan, du hast dem Himmel dafür zu danken. Ist dir wenig Gutes

widerfahren, so sei dankbar wie für vieles. Hast du wenig Böses gethan, so halte es für vieles. Hat man dir viel Böses gethan, so halte es für ein Geringes.“ (Tractat Derekh erez suta, 2. Perek; Bd. V, S. 203—205).

„Beurtheile deinen Nächsten mit Wohlwollen, suche nicht ihm üble Absichten beizumessen. Begnüge dich mit deinem Loose. Hasse den nicht, der dich zurechtweiset; sei nicht neidisch, nicht unzufrieden. Hast du *eine* gute Handlung vernachlässigt, so wirst du endlich auch eine andere vernachlässigen. Hast du vorsätzlich ein Gesetz übertreten, so wirst du mit deinem Willen und wider deinen Willen noch andere übertreten. Sei duldsam, wenn man dich beleidigt; sei freundlich gegen Jedermann und gegen deine Hausgenossen. Wer einen guten Namen sich erworben hat, der hat sich ein vortreffliches Gut erworben,“ (ib., 3. Perek; Bd. V, S. 205—206).

„Sprich nicht neidisch: Jener Mann ist weise, ich aber nicht; denn er hat mehr studiert. Sprich nicht neidisch: Jener Mann ist reich, ich aber nicht; denn nicht jeder Mensch kann reich sein. Sprich auch nicht: Jener ist schön, ich aber hässlich; denn im Tode wird er seine Schönheit verlieren. Sage nicht: Jener ist stark, ich aber bin schwach; denn nur die moralische Stärke, welche die Thorah gibt, hat einen Werth,“ (ib., 4. Perek; Bd. V, S. 206—207).

„Wer Beleidigungen vergisst, dem wird Gott seine Sünden vergessen. *) Wenn du dich über deinen Nächsten erhebst, so wird dich Gott erniedrigen; wenn du dich in der Demuth deines Herzens erniedrigst, wird dich Gott erheben. Wer der Thorah wegen sich erniedriget, wird durch sie erhöhet werden.“ (Perek 8 und 9; Bd. V, S. 211—213).

„Was den Werth einer guten Handlung erhöht, das ist die *zniuth*, sie nicht vor den Menschen, sondern sie allein vor Gott thun.“ **) (ib., Perek 5; Bd. V, S. 208).

---

*) Vergleiche: „Denn so ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben,“ (Matth. VI, 14).

**) Vergl. die Stelle: „Wenn ihr fastet . . . auf dass sie vor den Leuten scheinen mit ihrem Fasten.“ (Matth. VI, 16).

DRITTES CAPITEL.

Höflichkeitsregeln.

Man wird in zahlreichen Noten meiner Législation finden, dass die Gelehrten in ihren Unterhaltungen unter sich immer höflich waren, sich mit *mar*, Herr, anredeten, und oft in der dritten Person zu einander sprachen. Im Tractat Berakhoth (fol. 46) empfahlen die Gelehrten, ein ganzes Ceremonial bei den Festmahlen anzuwenden. In Bd. V (S. 172) findet man, dass selbst ein Mann aus dem gewöhnlichen Volke nie in irgend ein Haus trat, ohne zuvor an der Thüre anzuklopfen. Man soll nie, sagen die Weisen, bei Jemand brüsk eintreten, man soll an der Thüre warten und rufen oder sich anmelden lassen. Eines Tages begaben sich Rabban Gamaliel, Rabbi Josua, Rabbi Elieser ben Asarjah und Rabbi Akiba in den Palast des Kaisers, wo ein Philosoph wohnte. Rabbi Josua fragte Rabban Gamaliel: Sollen wir unsern Collegen, den Philosophen, besuchen? Dieser willigte ein. Rabbi Josua ging dann und klopfte an der Thür. Der Philosoph sagte sich, als er klopfen hörte: Das ist kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein Weiser, der mich besuchen will; er ging daher sich das Gesicht und die Hände zu waschen, um seinen Gast zu empfangen (s. Bd. V, S. 191 und 192).*)

*) Man sieht also, dass die Juden unter sich und gegen Fremde höflicher waren, als man es am römischen Kaiserhofe war. Der heidnische Philosoph, ein römischer Höfling, erstaunte, dass man bei ihm anklopfte; er war also gewöhnt, dass die Fremden ohne anzuklopfen bei ihm eintraten. Im Gegensatz hierzu wagte in Palästina nicht einmal der Mann, der Hillel durchaus in Zorn bringen wollte und folglich so lästig und grob als möglich zu sein suchte, bei ihm ohne anzuklopfen einzutreten (a. a. O., S. 172), und die Weisen verboten Jedem, wer es auch sei, je brüsk bei Jemand einzutreten, ohne anzuklopfen oder sich anmelden zu lassen (a. a. O., S. 191). Rabbi Simon ben Johai betrachtet es als eine unerträgliche Grobheit, und der Verfasser des Buches Sirah sagt, dass er den nicht liebt, der irgendwo brüsk eintritt, ohne sich anmelden zu lassen (s. Tractat Nidah, fol. 16 b).

Man findet mehrere Stellen, wo die Weisen Anstandsregeln für alle Verhältnisse geben; wenn man mit Jemand spazieren geht (a. a. O., S. 191), wenn man bei Jemand zu Tische geladen ist; und diese Anstandsregeln wurden nicht allein von den Weisen, sondern auch von den Leuten aus dem Volke beobachtet. Es wird erzählt, dass, als Rabbi Josua eines Tages gegen eine dieser Regeln verstossen hatte, eine Wittwe ihn auf dieses uncorrecte Verhalten aufmerksam machte (a. a. O., S. 193).

Wie soll man sich gegen eine Neuvermählte verhalten? Man soll immer sagen, dass sie schön und liebenswürdig ist. Wie? Wenn sie blind oder hinkend ist, so soll man sagen, sie sei schön? Ja, antworteten die Schüler Hillel's. Wenn Jemand eine schlechte Waare kauft, soll man sie in den Augen des Käufers loben, oder soll man ihm sagen, dass seine Waare schlecht ist? Sicherlich muss man sagen, sie sei gut. Man soll also immer liebenswürdig sein (a. a. O., S. 194).

Rabbi Akiba hatte Schüler bei Tische, und hielt darauf, dass sie Anstand lernten. Er stellte sie daher auf die Probe, indem er ihnen Sachen vorsetzen liess, die mühsam zu essen waren, denn er wollte wissen, wie diese Schüler sich benehmen würden. Der eine verfuhr wie er sollte, der andere machte einen Verstoss. Da sagte Rabbi Akiba: Meine Kinder, ich habe nur sehen wollen, ob ihr Lebensart habt; aber man wird euch jetzt leichter essbare Sachen vorsetzen (a. a. O., S. 195).

Derselbe Rabbi Akiba war eines Tages bei Jemand eingeladen, der ein Stück Brod unter den Teller legte, um ihn zu stützen. Rabbi Akiba fand dies unpassend. Er nahm also das Stück und ass es, um den Betreffenden darauf aufmerksam zu machen, dass er etwas Anderes für den Zweck benützen sollte (a. a. O., S. 197).

Man soll nicht in ein Stück beissen und es in die Platte zurücklegen; man soll auch nicht hinein beissen und es dann einem Anderen anbieten, denn es könnte diesem missfallen. Man soll auch nicht aus einem Glase nippen und den Rest einem Anderen geben (a. a. O., S. 196).

Ein Jünger der Weisen soll sich wie folgt betragen: Er soll bescheiden, demüthig, fleissig und lebhaft sein; Beleidigungen ertragen, liebenswürdig gegen Jedermann, sanft gegen die Bedienung und die anderen Hausgenossen sein; Jeden nach seinem Verdienste behandeln; nichs beneiden; sich so betragen, dass Niemand etwas im vorzuwerfen findet (a. a. O., S. 201).

Ein Mann von Welt soll sich zum Essen setzen; er soll nicht stehend essen, noch sich die Finger ablecken*); er soll in Allem bescheiden sein (a. a. O., S. 207).

Ein Mensch, der verabsäumt, sich die Hände vor dem Essen zu waschen, ist unanständig und unsauber (*megunah*); **) wer vor dem Wirthe isst, ist noch gröber (a. a. O., S. 212).

---

*) Ich habe diese Stelle citirt, weil Meinungsverschiedenheit in dieser Hinsicht zwischen den Weisen des Thalmuds und Muhammed besteht, welcher behauptet, dass die Gefässe und Teller ablecken zur Verdauung helfe. Der Prophet leckte sich nach dem Essen dreimal die Finger ab. Er sagte: Wer den Teller ableckt, dem wird Barmherzigkeit widerfahren (s. la Médecine du Prophète, par Perron, Alger 1860, p. 19). Da die Gemara sagt: Ein Weiser ist besser als ein Prophet (Baba bathra, fol. 12), so nehme ich an, dass es vorzuziehen ist, der Ansicht unserer Weisen als der des Propheten zu folgen und nicht die Finger abzulecken, in der Hoffnung, dass Gott uns dennoch Barmherzigkeit widerfahren lasse.

**) Es geht daraus hervor, dass der jüdische Brauch, sich die Hände vor dem Essen zu waschen, von den Gelehrten als ein Akt der Reinlichkeit und der Wohlanständigkeit betrachtet wurde. Die Jünger Jesu vernachlässigten diesen Gebrauch; de gustibus non est disputandum. Aber ich kann die Worte Jesu nicht begreifen: Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht (Matth. XV, 11), da die Pharisäer durchaus nicht behaupteten, dass das Brod, welches man, ohne vorher die Hände gewaschen zu haben, isst, den Menschen verunreinige, sondern sie dachten, dass die Tradition verlangte, die Hände vor dem Essen zu waschen, weil die nicht gewaschenen Hände das Brod beschmutzen und die Nahrung schmutzig (*megunah*) machen.

NEUNTER ABSCHNITT.

Gesetze um Unrecht zu verhüten. — Rabbinische und heidnische Justiz.

Wir haben schon im ersten Abschnitte gesehen, dass das jüdische Gesetz sich durch die ausserordentliche Milde der Repressivgesetze auszeichnete. Hier werden wir nun sehen, dass es sich auch durch Präventivbestimmungen vor den heidnischen Gesetzen hervorthat; denn die Gelehrten des Thalmuds dachten ganz richtig, es sei besser, dem Bösen vorzubeugen, als es zu bestrafen. Ihre Justiz unterschied sich von der heidnischen durch folgende Punkte.

1. Die thalmudische Justiz zeichnete sich vor der heidnischen durch die Milderung der gegen die Uebelthäter ausgesprochenen Strafen aus, oder durch den beinahe gänzlichen Mangel jeglicher Strafe (s. S. 8) und durch die fast vollständige Abschaffung der Todesstrafe (s. S. 1).

2. Das thalmudische, von allen Juden gekannte und beobachtete Gesetz verlangte, die Urkunden sollten so ausgefertigt werden, dass jeder Betrug unmöglich sei, und jede Urkunde, welche nicht genügende Garantie gegen *Fälschungen* biete, sollte für null und nichtig erklärt werden. Es war dies ein ausschliesslich jüdisches und den Heiden unbekanntes Gesetz, wofür ich hier folgenden Beweis anführe. Man kannte zur thalmudischen Zeit zwei Arten, das Pergament, welches zur Niederschrift der Urkunden diente, zuzubereiten. Man konnte auf Pergament schreiben, welches nach der einen Weise zubereitet war, aber alsdann konnte die Schrift ausgelöscht und durch eine andere ersetzt werden, ohne

dass es möglich war, die Substitution zu erkennen. Wenn man z. B. einem Gläubiger eine Schuldurkunde über hundert Denare auf diesem Pergament geschrieben übergab, so konnte der Gläubiger die Ziffer verwischen und durch eine andere höhere ersetzen. Es gab aber noch eine zweite Art das Pergament zuzubereiten (durch Anwendung von *afize*, (Galläpfeln?), welche eine genügende Garantie gegen die fragliche Fälschung bot, weil man leicht erkennen konnte, wenn ein Buchstabe ausgelöscht wurde. Deshalb erklärte das thalmudische Gesetz jede Urkunde für null und nichtig, welche auf Pergament geschrieben war, das man nach der ersten Art zubereitet hatte, während die Perser ihre Urkunden auf Pergament dieser Art niederschrieben, wahrscheinlich weil es billiger war. Es geht dies aus der Stelle hervor, wo die Gemara fragt: Wie kann man eine persische Urkunde zulassen? Wir lassen nur eine Urkunde zu, welche so geschrieben ist, dass man sie nicht fälschen kann. Es wird erwidert, dass es sich um eine Urkunde handelt, welche auf Pergament, das nach der zweiten Art zubereitet ist, niedergeschrieben ist (s. Tractat Gitin fol. 11a und Bd. I, S. 335).

3. Die heilige Schrift sagt: „Du sollst nicht in deinem Beutel zweierlei Gewicht haben, grosses und kleines. Du sollst nicht in deinem Hause zweierlei Ephah haben, grosses und kleines. Volles und rechtes Gewicht sollst du haben, volles und rechtes Ephah sollst du haben.“ (Deuteronomium XXV, 13—15). Man könnte in diesen mosaischen Worten nur das Verbot finden, Jemand durch falsches Gewicht oder Maass zu täuschen, was eine Wiederholung der Stelle im Leviticus XIX, 35 und 36 wäre. Aber der Thalmud erklärt, dass man ein mosaisches Gebot übertritt, wenn man ein falsches Gewicht oder Maass im Hause *aufbewahrt*, selbst wenn man keinen Gebrauch davon macht (Baba mezia, fol. 52a). Man kann als gewiss annehmen, dass dieses thalmudische Verbot den Heiden unbekannt war, welche doch gestatteten, Urkunden auf Pergament niederzuschreiben, das keine Garantie gegen Fälschungen bot.

4. Wir haben im Thalmud ein anderes, dem vorhergehenden analoges Gesetz. Im Leviticus (XIX, 14) heisst es: „Vor

den Blinden sollst du nicht legen ein *mikhschol*", etwas was ihn zum Stürzen bringen könnte. Der Thalmud leitet daraus das Verbot ab, Jemand zur unbewussten Begehung einer Sünde zu veranlassen, was ein moralischer Sturz bei Jemand, der ihn *nicht voraussehen kann*, wäre. Die Samaritaner und sicherlich auch die Heiden anerkannten dieses Verbot nicht (s. Tractat Holin, fol. 3 a).

5. Wenn ein Schuldner seine Schuld nicht bezahlen konnte, so konnte der Gläubiger das Feld mit Beschlag belegen, das ein Anderer von dem Schuldner *nach* der Creirung der Schuld gekauft hatte, nicht aber wenn der Kauf *vorher* stattgefunden hatte. Wenn also eine Urkunde um einen Tag zurück datirt wäre, so könnte der Gläubiger Jemand Unrecht thun, der von dem Schuldner ein Feld an dem Tage vor der gemachten Anleihe gekauft hätte. Folglich erklärte das thalmudische Gesetz jede zurück datirte Urkunde für null und nichtig, selbst wenn der Schuldner nichts vor der Anleihe verkauft hätte (s. Tractat Schebijith, Perek 10, und Bd. I, S. 16).

6. Das thalmudische Gesetz verlangt, dass, nachdem ein Todesurtheil bereits ausgesprochen, es noch erlaubt und sogar eine Pflicht sei, Argumente zu Gunsten des Verurtheilten zu suchen, um die Freisprechung zu erzielen (s. Tractat Sanhedrin, fol. 42 b und 43 a). Bei den Heiden konnte der Angeklagte nach der Verurtheilung nicht mehr freigesprochen werden (s. Tractat Gitin, fol. 28 b).

7. Das thalmudische Gesetz verbot das Wuchern sehr streng, das heidnische erlaubte es (s. Baba mezia, fol. 62 a).

8. Moses befiehlt, das Gefundene dem Verlierer zurück zu geben (Deuteronomium XXII, 1 und 2). Dieses Gesetz empfing von den Gelehrten des Thalmuds eine ganz beträchtliche Entwicklung; von den Heiden wurde es aber nicht angenommen (s. SS. 88—94).

9. Ebendaselbst finden sich die jüdischen Gesetze, welche dazu verpflichten, dem Nächsten zu helfen.

10. Die Gesetze, welche dazu verpflichten, den Armen den Zehnten und alle Bd. I. S. 392 aufgezählten Almosen zu geben.

11. Auch die Gesetze über die Verantwortlichkeit, wovon wir schon S. 71 gesprochen haben, und welche die Heiden nicht anerkannten, indem sie behaupteten, es sei Sache des Klägers, sein Eigenthum gegen jeden Unfall zu schützen (ibidem).

12. Wenn Jemand sich als Bürge für einen Schuldner anbietet, so verlangt das rabbinische Gesetz, dass der Gläubiger sich zuerst an den Schuldner wende, und dass er erst im Falle von dessen Zahlungsunfähigkeit sich an den Bürgen halten könne. Das persische Gesetz liess im Gegentheil zu, dass der Gläubiger durchaus nicht verpflichtet war, etwas vom Schuldner zu verlangen, sondern dass er zunächst vom Bürgen die Zahlung verlangen konnte (s. Baba bathra, fol. 173b und 174b). Dieses persische Gesetz hatte die natürliche Folge, dass Niemand für einen Schuldner bürgen wollte, wenn er nicht das Geld (oder wahrscheinlich ein Pfand) von ihm zum voraus empfangen hatte, und dass der Arme, der weder Geld noch Pfand zu geben hatte, keinen Bürgen für die Schuld, welche er contrahiren wollte, finden konnte (ibidem, fol. 174b, die Ansicht des Rab Asche).

13. Die persischen Richter hielten sich nicht für verpflichtet, ihre Urtheile zu begründen (ibidem, fol. 173b). Die jüdischen Richter thaten es immer, und die Parteien hatten das Recht, zu verlangen, dass man ihnen das Urtheil schriftlich ausfertige (s. Bd. I, S. 344 Note 2, und S. 424 Note 1 und Tractat Kiduschin, fol. 74).

14. Die heidnischen Richter galten als bestechlich, während die jüdischen es nicht waren (s. Tractat Gitin, fol. 28b.)

15. Die Gelehrten des Thalmuds erliessen viele Gesetze zu Gunsten der Arbeiter (s. S. 121—123).

16. Ein bemerkenswerthes Gesetz, welches sicherlich dem Thalmud eigenthümlich ist, beweist mehr als alle schönen Worte der alten und neuen Moralisten, die Liebe unserer thalmudischen Gelehrten für die Arbeit. Dieses Gesetz verlangt, dass alles, was durch eine Wette (asmakhtha) oder durch Spiele gewonnen sei, *nicht* als gesetzmässig gewonnen gelte (s. S. 98); man müsse arbeiten und die Arbeit müsse des verlangten Lohnes werth sein.

17. Wir haben weiter oben (S. 172) gesehen, dass das thalmudische Gesetz jede Urkunde, welche gefälscht werden kann, für ungiltig erklärt. Wenn nun zwischen dem Texte einer Urkunde und der Unterschrift der Zeugen ein grosser Zwischenraum ist, so ist die Urkunde nichtig, denn der Gläubiger könnte in den Zwischenraum, was ihm beliebte schreiben und den alten Text abschneiden. Die Heiden liessen solche Urkunden als giltig zu (s. Tractat Gitin, fol. 11a und Bd. I, S. 335).

18. Von jeher mussten die Landleute von den Erzeugnissen ihrer Felder dem Staate und seinen Beamten verschiedene Steuern entrichten. Diese Steuern waren im jüdischen Staate unter dem Namen *therumah* und *maaser* bekannt. Das thalmudische Gesetz befreit den Landmann von diesen Steuern im Falle einer Missernte (s. Bd. I, Appendix). Die Heiden nahmen darauf keine Rücksicht (s. Bd. IV, S. 175).

19. Endlich liessen die Heiden auch Urkunden zu, welche die Unterschriften von Zeugen trugen, die nicht schreiben konnten, und für welche man die Buchstaben im Pergament ausschneiden musste, damit sie sie mit Dinte ausfüllten. Die Juden verwarfen solche Urkunden (s. Bd. I, S. 350). Rabbi Eleasar sagte, dass man die Unterschrift eines Heiden nur als giltig zulassen sollte, wenn dieser Heide ein gebildeter Mann *(haber)* sei, und wenn er eigenhändig unterzeichnet hat (s. Bd. I, S. 332). Die Heiden konnten nicht unterschreiben, die Juden konnten fast alle lesen und schreiben (a. a. O., S. 333). Rab Khahana bestrafte Jemand, der es wagte, nach der heidnischen Weise zu unterzeichnen, und er hatte Recht; ein Jude soll lesen und schreiben können.

ZEHNTER ABSCHNITT.

Die Frauen vor dem jüdischen Gesetze.

ERSTES CAPITEL.

Die Frauen nach der Bibel.

Um die Stellung der Frau zunächst in der biblischen Zeit, und sodann in der thalmudischen Zeit zu würdigen, muss man die des noch unverheirateten Mädchens betrachten, von der Heirat, dem ehelichen Leben, der Ehescheidung, und endlich von der Geschiedenen und der Wittwe sprechen.

1. Betreffs des noch unverheirateten Mädchens finden wir in der Bibel die folgenden Bestimmungen. Bekanntlich hatte der Familienvater im hohen Alterthum das Recht über Leben und Tod seiner Kinder. Dies war noch zur Zeit des Patriarchen Jakob der Fall, zu welchem Ruben sagte: Wenn ich dir Benjamin nicht zurückbringe, so kannst du meine beiden Söhne tödten (Genesis XL, 37). Moses schränkte dieses Recht ein, wie wir es S. 3 gesehen haben.

2. Der Vater hatte vor der mosaischen Zeit das Recht, seine Tochter zu verheiraten, er konnte sie auch als Sklavin und Concubine verkaufen. Wenn Jemand seine Tochter als Sklavin und Concubine verkauft, und sie aufgehört hatte, ihrem Herrn zu gefallen, so konnte dieser sie einem Andern verkaufen, oder eine Andere nehmen, und indem er dieser alle seine Gunst bezeigte, konnte er die Erste durch die Verlassenheit und Entziehung des Nothwendigsten kränken. Die heilige Schrift sagt:

„Missfällt sie in den Augen ihres Herrn, der sie für sich bestimmt hatte, so hat er nicht das Recht, an fremde Leute sie zu verkaufen, wenn er treulos an ihr wird, aber (er kann in einer der drei folgenden Arten verfahren).

a. „Er kann sie zurückkaufen lassen“.

b. „Wenn er sie seinem Sohne bestimmt, so soll er nach dem Rechte der Töchter an ihr thun“.

c. „Wenn er eine Andere nimmt*), (welche ihm besser gefällt), so soll er der Ersten nicht (ihre ehelichen Rechte, nämlich) die Kost, die Kleidung und Wohnung verringern“.

„Wenn er aber nach keiner dieser drei Arten verfahren will**), so soll sie umsonst ausgehen, unentgeldlich“ [ohne Ersatz für den bezahlten Kaufpreis] (Exodus XXI, 7—11).

3. Das mosaische Gesetz setzte Strafen für Verführung und Nothzucht fest (Exodus XXII, 15, und Deut. XXII, 28 und 29).

4. Moses führte das neue Gesetz ein, wonach die Tochter ihren Vater beerben kann, wenn er keinen Sohn hinterlassen hat (Numeri XXVII, 1—8). Bis dahin konnte die Tochter nie erben, selbst wenn sie keine Brüder hatte (das Erbe ging alsdann an die Brüder des Verstorbenen über), da die Töchter des Zelaph’had, die keine Brüder hatten, glaubten, dass sie nichts erben würden.

5. Die *Heirat*. Die israelitische Heirat zeichnete sich zur biblischen und thalmudischen Zeit vortheilhaft vor der der anderen Völker aus, und dies nicht durch gewisse Ceremonien oder durch ausserordentliche Feierlichkeit, sondern durch Gesetze und Gebräuche, die der israelitischen Gesellschaft eigenthümlich waren. Wir können schwerlich eine den Hebräern eigenthümliche Ceremonie annehmen. Man feierte die Hochzeit sieben Tage lang,

---

*) Wenn man eine Frau geheiratet hatte, so konnte man keine andere nehmen, wenn es die erste nicht zugab (s. S. 152), aber der Einwilligung einer Concubine bedurfte man nicht. Die heilige Schrift spricht hier von einer Sklavin (*amah*), die gleichzeitig Concubine war, denn sie sagt *bebigdo bah*, er war treulos an ihr. Bei einer einfachen Sklavin gelten andere Gesetze (Deuteronomium XV, 12—17).

**) Der Ausdruck *schlosch-eleh* bezieht sich auf die Arten der Verfahrens, und nicht auf *scheerah khessutha onathah*.

weil gewöhnlich alle Feste eine Woche dauerten, wie man am Oster- und Laubhüttenfest sieht. Ausserordentliche Anlässe feierte man vierzehn Tage lang, wie die Einweihung des salomonischen Tempels (I. Kön. VIII, 65) und die Hochzeit des Tobias, die ein aussergewöhnliches Glück für den Vater der Neuvermählten war, welcher, den Tod des Schwiegersohnes erwartend, bereits dessen Grab gegraben hatte. Aber bei den anderen Nationen feierte man Hochzeiten wahrscheinlich ebenfalls während einer gewissen Anzahl von Tagen, und unter Feierlichkeiten, die der Wichtigkeit der Heirat angemessen waren. Religiöse Feierlichkeiten fanden in der jüdischen Gesellschaft keine statt. Wir finden keine in der Bibel, selbst nicht im Buche Tobias, wo ziemlich viel von seiner Hochzeit die Rede ist; und auch zur thalmudischen Zeit genügte es, wenn Jemand einen Heiratsvertrag mit einer Frau abschloss und dieser Vertrag mit den Unterschriften zweier Laienzeugen versehen war, um die Frau zu seiner legalen Gattin zu machen, ohne die Beiziehung eines Priesters, und ohne irgend welche religiöse Ceremonie.

Somit kennen Bibel und Thalmud nur die *Civilehe.*

Wodurch zeichnete sich nun die israelitische Heirat aus? Sie unterschied sich von der der anderen Nationen durch die folgenden zwei Gesetze:

a. Bei den alten Heiden wurde die Ehe einzig durch die Beiwohnung giltig. Keine Heiratsurkunde, keine Ceremonie machte sie unwiderruflich, so lange die Cohabitation nicht stattgefunden hatte. Bei unseren Patriarchen war dies auch der Fall. Als Jakob Rahel heiraten wollte, veranstaltete Laban ein splendides Mahl, zu welchem er alle Bewohner der Stadt einlud (Genesis XXIX, 22), er that also alles was bei einer Hochzeit gebräuchlich war. Da indessen die Cohabitation nicht stattgefunden hatte, wurde Rahel nicht Jakobs Frau (ibidem, 25). Der Thalmud sagt an mehreren Stellen, dass die Heiden nie eine andere Art die Heirat giltig zu machen kannten als die Cohabitation (s. Bd. I, SS. 347 und 422). Anders war es in der jüdischen Gesellschaft zur Zeit Mosis. Bei den Hebräern wurden die Frauen lange vor der ersten Cohabitation durch einen gesetzlichen Akt die legitimen Gattinnen ihrer

Männer, und während dieser Zeit nannte man sie *arussah*, was man sehr uneigentlich mit Verlobte übersetzt. Die *arussah* war in *jeder* Hinsicht die *legitime* Frau; sie war an ihren Gatten gebunden und konnte sich nicht von ihm trennen, so lange er ihr den Scheidebrief nicht gegeben hatte; wenn die *arussah* untreu wurde, ohne diesen Scheidebrief empfangen zu haben, so wurde sie wie die gesetzlich verheiratete Ehebrecherin mit dem Tode bestraft (Deuteronomium XXII, 24). Der Thalmud berichtet uns, dass die verwittwete oder geschiedene *arussah* die Khethubah erhielt, wie eine gesetzlich verheiratete Frau, deren Mann gestorben oder die geschieden ist (s. Bd. I, S. 147, 170 und 174). Das mosaische Gesetz verlangte also einen Akt, welcher *vor* der Cohabitation vollzogen werden sollte. Augenscheinlich würde Rahel, wenn dieses Gesetz zu Jakob's Zeit bereits bestanden hätte, ungeachtet aller Listen Laban's, Jakob's Frau geworden sein. Es wurde indessen nicht von Moses aufgestellt, denn er spricht davon wie von etwas bereits Vorhandenem, obgleich es erst nach Jakob's Tod eingeführt wurde.

Was war der fragliche Akt?

Es war ein Heiratsvertrag, wie wir ihn im Buche Tobias finden. Raguel sagte zu Tobias: „Nimm meine Tochter Sarah nach dem *Gesetze Mosis*“ (VII, 12). Welches war dieses mosaische Gesetz, von welchem Raguel spricht? Der Text zeigt es an, indem er hinzufügt, „er nahm ein Blatt, schrieb den Ehevertrag und siegelte ihn“ (ibidem 13). Natürlich konnte Raguel *Gesetz Mosis* ein Gesetz nennen, das bereits vor Moses bestand, das aber von Moses gekräftigt wurde durch die auf den Ehebruch einer *arussah* gesetzte Strafe und durch andere gesetzliche Bestimmungen, von welchen wir sogleich sprechen werden. (Der Thalmud hat noch einen anderen Akt aufgestellt, um die Ehe vor der Cohabitation rechtskräftig zu machen, ich will mich hier aber nur auf die Bibel und die Apokryphen des alten Testamentes stützen).

b. Die hebräische Gesellschaft verlangte, dass zwischen dem Heiratscontracte und der Hochzeit ein Zeitraum, welcher ein Jahr gedauert zu haben scheint, verstreiche, was man leicht durch

biblische Stellen beweisen kann, deren Sinn im Thalmud klar angedeutet ist. Der Brauch, zwischen dem Tage des Vertragsabschlusses und dem der Vermählung einen langen Zeitraum verstreichen zu lassen, hatte eine grosse Wichtigkeit, wenn man erwägt, dass dieser Brauch *allein* den ganzen Werth und die ganze Kraft des Ehevertrages recht klar macht, welcher während eines vollen Jahres die *arussah* als die wirkliche Gattin des Mannes betrachten liess, mit welchem sie den Ehevertrag abgeschlossen hatte. Wenn dieser Vertrag erst am Hochzeitstage selbst abgeschlossen worden wäre, so würde er natürlich von Jedermann als nebensächlich oder als eine blosse ceremonielle Formalität betrachtet worden sein, die an und für sich werthlos nur dazu gedient hätte, den Sinn des Aktes, welcher vor sich gehen sollte, deutlich zu machen, besonders zu einer Zeit, wo alle Nationen die Cohabitation als denjenigen Akt betrachteten, welcher *allein* die Ehe rechtsgiltig machen konnte. Nur durch die Gewohnheit, die *arussah* als die legitime Gattin lang vor der Verheiratung zu betrachten, war ganz Israel vom grossen gesetzlichen Werthe des Ehevertrages durchdrungen, welcher allein genügend war, die Ehe rechtsgiltig zu machen *).

---

*) Bei den Juden waren zwei, durch einen langen Zeitraum (einen Monat, ein Jahr) von einander getrennte Akte zum Heiraten erforderlich, nämlich:

a. Das *kiduschin,* zuweilen auch *erussin* genannt, das im Ehevertrage bestand, welcher die Worte *haré ath mekudescheth li* enthielt (oder man gab auch der Frau ein Geldstück, indem man zugleich vor Zeugen diese Worte sprach). Hierdurch wurde sie die legitime Frau des Mannes, da ihr Ehebruch wie der einer verheirateten Frau bestraft wurde, (die Bibel schrieb die Todesstrafe durch Steinigung vor); sie blieb aber noch bei ihrem Vater, und der Gatte schuldete ihr nichts vor der Hochzeit. Er konnte ihr den Scheidebrief geben, aber alsdann hatte er ihr die *khethubah* zu zahlen.

b. Das *nissuin*, die Hochzeit. Der Hauptakt der Hochzeit war die *hupah* (Baldachin) Sobald die Brautleute unter die *hupah* getreten sind, ist der Mann verbunden, die Frau zu ernähren, zu erhalten und alle ehelichen Pflichten zu erfüllen. Die *hupah* war indessen nicht unumgänglich nothwendig; die Cohabitation hatte den gleichen Werth.

Nach der Heirat wurde die Frau *nessuah* genannt; zwischen

Wie kann man den Zeitraum erkunden, welcher zwischen dem Vertragsabschlusse und der Hochzeit verstreichen sollte? Die Mischnah sagt klar, dass er mindestens ein Jahr dauern sollte (s. Bd. I, S. 184). Freilich geht daraus noch nicht hervor, dass es auch so zur biblischen Zeit war. Aber eine von der Gemara (Khethuboth, fol. 57), citirte Stelle macht es sehr wahrscheinlich. Es ist dies die Stelle, wo Laban und seine Mutter

---

dem ersten und dem zweiten Akte *arussah,* was nur uneigentlich mit verlobt übersetzt wird, weil es in anderen Sprachen kein correspondirendes Wort gibt, da bei den Heiden nichts Analoges existirte.

Wenn Jemand ausnahmsweise einmal durch die blosse Cohabitation ohne vorherigen Ehevertrag heiratete, so war die Heirat giltig; er wurde jedoch bestraft, weil er dem eingeführten Brauche zuwider gehandelt hatte (s. Tractat Kiduschin, fol. 126).

Wie wir gesehen haben, zeichnete sich die jüdische Heirat durch den Ehevertrag oder die *kiduschin* genannte Urkunde aus, welche lange vor dem Hochzeitstage errichtet wurde. Der Thalmud wendet das Wort *kiduschin* nur auf diesen specifisch jüdischen Akt an, und braucht es nicht gern, um damit die Cohabitation zu bezeichnen. Darum sagt die Mischnah (Kiduschin, fol. 41a): Der Mann ist *mekadesch* (heiratend) persönlich oder durch einen Mittelsmann, der den Akt in die Hände der Frau niederlegt; während sie ein anderes Wort (*niknith*, ibidem fol. 2a) anwendet, um zu sagen, dass die Ehe, die durch die blosse Cohabitation abgeschlossen wird, giltig ist. Die Gemara gibt eine andere Erklärung dafür (fol. 2); die Stelle ist aber nach Rab Scherira ha-Gaon untergeschoben (s. Igereth Rab Scherira ha-Gaon, Mainz 1873, S. 28). Wenn also der Thalmud anlässlich der Heiden oder heidnischen Sklaven sagt, *ein kiduschin thophsin,* das *kiduschin* ist werthlos, so ist dies nur auf den Ehevertrag oder den dem Hochzeitstage lang vorhergegangenen Akt anzuwenden, der dem jüdischen Gesetze eigenthümlich war, aber vor dem heidnischen Gesetze keinen Werth besass, da die Heiden nur das *nissuin*, die Hochzeit, kannten. Eine Ausnahme bestand für die Gefangene, die, obzwar Heidin, nach den mosaischen Gesetzen zu behandeln ist; sie kann das *kiduschin* abschliessen, das *thophsin,* (giltig) ist (s. Tractat Kiduschin, fol. 22a, Raschi, Artikel *likuhin*). Das Wort *kiduschin* wurde für die Cohabitation nur angewandt, um den Ausnahmefall auszudrücken, wo Jemand das *kiduschin* durch diesen Akt ersetzen wollte (*demekadesch bebiah,* ibidem fol. 12b).

die Aufschiebung von Rebekkah's Hochzeit verlangen (Genesis XXIV, 55). Moses glaubte, durch ein Specialgesetz den Zeitraum bestimmen zu sollen, welcher zwischen dem Vertragsabschlusse und der Hochzeit verfliessen und für welchen Zeitraum der Mann vom Kriegsdienste befreit sein sollte (Deuteronomium XX, 7). Wahrscheinlich ist dies dasselbe Gesetz, das Moses an einer anderen Stelle aufstellte, wo er den Zeitraum auf ein ganzes Jahr festsetzte, (wie es die oben erwähnte Mischnah sagt). In diesen beiden Stellen ist das Motiv der Befreiung vom Kriegsdienste dasselbe. In der citirten begründet Moses die Ausnahmestellung, indem er sagt, „er könnte im Kriege sterben, und ein anderer Mann die Frau heimführen," auf die der unglückliche lange gewartet. Das hiesse auf ihn einen der schrecklichsten Flüche kommen lassen, der die Strafe des Ungehorsams und der grossen Sünden wäre: „Ein Weib wirst du dir verloben und ein Anderer wird sie besitzen." (Deuteronomium XXVIII, 30). In der zweiten Stelle heisst es: „So ein Mann ein neues Weib genommen, (indem er den Ehevertrag mit ihr abschliesst), zieh' er nicht im Heere aus, und man lege ihm keinerlei Sache auf, frei soll er sein für sein Haus ein Jahr, und erfreuen (am Schlusse des Jahres, am Hochzeitstage) sein Weib, das er genommen." (Deuteronomium XXIV, 5).

Selbst für die Kriegsgefangene, welche der jüdische Soldat heiraten will, verlangt Moses einen Zeitraum zwischen dem Tage, an welchem er sie nimmt, und dem der Hochzeit. Nur ist hier der Zeitraum ein Monat (Deuteronomium XXI, 13). Es handelt sich hier, sagt der Thalmud, um eine bereits verheiratet gewesene Gefangene, die nicht zu ihrem Vater zurückkehren kann, um bei ihm ein Jahr abzuwarten. Die Mischnah sagt auch, dass, wenn eine Frau sich zum zweitenmale verheiratet, der Zeitraum zwischen dem Vertragsabschlusse und der Hochzeit nur einen Monat beträgt (s. Bd. I, S. 184).

6. Die Leviratsehe. Seit der Patriarchenzeit bis zum Untergang des hebräischen Staatenwesens wurde in der jüdischen Gesellschaft die Ehe als ein Band angesehen, das sogar den Tod des Gatten überdauerte. Denn die fremde Frau ist durch die

Heirat ein Glied der Familie ihres Gatten geworden, und wenn dieser stirbt, wird der Bruder oder ein anderer Verwandter sie heiraten, um sie der Familie zu erhalten. Als Thamar zum ersten Mal Wittwe geworden ist, befiehlt Judah dem Bruder ihres verstorbenen Mannes sie zu heiraten; und als sie zum zweiten Male Wittwe geworden ist, so will sie Judah immer noch dem dritten Bruder erhalten (Genesis XXXVIII, 8 und 11).

Mehrere Jahrhunderte nach Moses betrachtet es Boas für seine Pflicht, Ruth, die Wittwe seines Verwandten, zu heiraten (Ruth IV, 4). Später nach der Wegführung der zehn Stämme sagt Raguel dem Tobias, er solle die Wittwe Sarah heiraten, denn er ist ihr Verwandter (Tobias VII, 14). Sogar Moses will, ohne es gesetzlich festzusetzen, dass man die Wittwe eines *Verwandten* heiraten solle, dass es wenigstens als Pflicht angesehen werde, die Wittwe eines *Bruders* zu heiraten, der kinderlos gestorben ist, und dass, wenn der überlebende Bruder sich dessen weigert, die Wittwe das Recht haben solle, ihm einen öffentlichen Tadel zuzuziehen, damit ganz Israel diesem inhumanen Bruder den schmachvollen Namen *haluz hanaal* gebe (Deuteron. XXV, 10). Jedoch kehrte die Wittwe oder geschiedene Frau oft zu ihrem Vater zurück, der für ihren Unterhalt sorgte (Leviticus XXII, 13).

7. *Die verheiratete Frau.* Wir finden in der Bibel nur vier Gesetze zu Gunsten der verheirateten Frau. Erstlich hatte sie von ihrem Mann den Lebensunterhalt und die Befriedigung der ehelichen Pflichten zu beanspruchen (Exodus XXI, 10), welches Gesetz jedoch augenscheinlich schon vor Moses bestand, welcher davon nur bei Gelegenheit einer Sklavin und Concubine spricht, da er sagen will, dass eine solche dieselben Rechte besitze wie die legitime Frau. Ein weiteres Gesetz bestraft den Ehemann, der sie verläumdet (Deuteronomium XXII, 18 und 19). Es war verboten, eine zweite Frau ohne die Einwilligung der ersten zu nehmen (s. S. 152). Endlich untersagt ein Gesetz dem Vater, seinen Sohn ohne Zustimmung der Mutter strafen zu lassen (Deuteronomium XXI, 18—20).

8. *Die Wittwe* oder *die Geschiedene* ist, da sie nicht mehr unter der Gewalt des Mannes steht, gänzlich unabhängig,

und auch ihr Vater hat keine Macht über sie. Dies geht aus der die Gelübde betreffenden Stelle hervor. Vor ihrer Verheiratung kann der Vater die Gelübde ungiltig machen, die sie, ohne deren Folgen zu bedenken, gethan; nach der Verheiratung hat der Gatte dieselbe Gewalt, denn er ersetzt den Vater in der Beschützung der Frau. Ist sie aber verwittwet oder geschieden, so hat Niemand, selbst nicht ihr Vater, das Recht, ihr Gelübde zu annulliren (Numeri XXX, 10).

9. *Die Ehescheidung* bei den alten Heiden. Es ist gewiss, dass die Ehescheidung heidnischen Ursprungs ist und aus vormosaischer Zeit datirt; denn Moses spricht davon wie von etwas seit lange Bestehendem, da er sagt: „So ein Mann ein Weib nimmt und er scheidet sich von ihr" *) u. s. w. (Deuteronomium XXIV, 1). Uebrigens haben wir mehrere Stellen in den profanen Büchern, welche von der Scheidung bei den Heiden sprechen.

Die alten Heiden verlangten keinen Scheide*brief*. Es genügte, wenn der Mann seine Frau einfach und ohne Weiteres wegschickte, in der Absicht, sich von ihr zu scheiden. Bei den Chinesen gab der Mann der Frau keinen Scheidebrief, er schickte sie zu ihren Eltern, denen er einen Brief schrieb, um sich zu rechtfertigen, indem er ihnen die Gründe seiner Handlungsweise darlegte. Man kann hieraus schliessen, dass die Frau als gesetzmässig geschieden betrachtet wurde, selbst wenn der erwähnte Brief nicht existirte, was der Fall war, wenn die Frau keine

---

*) Man könnte den Vers so übersetzen: So ein Mann ein Weib nimmt und ehelicht sie, so geschehe, wenn sie nicht Gunst findet in seinen Augen, weil er an ihr etwas Unanständiges (den Ehebruch) gefunden, so schreibe er ihr den *Scheidebrief*, u s. w. Dann wäre der Scheidebrief eine mosaische Institution, und unsere Stelle würde zwei Gesetze aufstellen, nämlich das über den Scheidebrief, und dann das Gesetz, welches dem ersten Ehegatten verbietet, die Frau nach der Trennung von dem zweiten Manne wieder zu nehmen. Aber dann müsste das zweite Gesetz mit dem Worte *im* beginnen, *wenn* sie sich wieder verheiratet und der zweite Mann gibt ihr ebenfalls den Scheidebrief, so kann der erste sie nicht wieder nehmen.

Eltern besass*). Wenn die Scheidung durch die einfache Thatsache der Wegschickung der Frau als gesetzmässig geschehen betrachtet wurde, obzwar diese Wegschickung wahrscheinlich eine freiwillige Handlung des Mannes sein sollte, so konnte man leicht dazu kommen, die Frau auch in dem Falle als geschieden zu betrachten, wenn die Wegschickung eine unfreiwillige war. Dann konnte man einen Schritt weiter thun und sie als geschieden betrachten, wenn sie auch nur aus dem Hause ihres Mannes entführt worden, besonders wenn der Entführer ein Despot war, welcher mit seinen Unterthanen nach Belieben schaltete. Abraham dachte freilich, dass Pharao Sarah nur zur Frau nehmen könnte, wenn er ihn tödtete (Genesis XII, 12). Aber ein anderer König, Ptolemäus Philometor, entführte seine Tochter Kleopatra seinem Eidam Alexander, um sie an Demetrius weiter zu verheiraten (Josephus Flavius, Alterthümer, Buch XIII, Cap. IV, 7). Philometor würde sicherlich seine Tochter nicht dem Demetrius haben verheiraten können, wenn sie dazu eines Scheide*briefes* ihres ersten Mannes bedurft hätte. In der Bibel findet man ein anderes Beispiel aus der Zeit der Könige von Israel. Bei den alten Römern hatte der Vater das Recht, seine Tochter ihrem Manne zu entführen und sie einem anderen zu geben; denn die Thatsache allein schon dieser Entführung constituirte eine gesetzliche Scheidung (s. Bd. I, S. 434, die Noten von Herrn Professor Boissonade). Die Gemara sagt auch: Von welchem Augenblicke an wird die heidnische Frau als geschieden betrachtet? Sobald sie mit entblösstem Haupte auf den Strassen erscheint, denn dann kann man daraus schliessen, dass sie ihr Mann definitiv fortgeschickt hat (s. Bd. V, S. 90). Es ist augenscheinlich, dass, wenn zur Zeit

---

*) Was ich von der Ehescheidung bei den Chinesen gesagt habe, fand ich in einem Artikel des Journal des Débats vom 13. April 1880, unterzeichnet von M. Henri Cordier, Secretär der chinesischen Mission. M. Cordier hat mir mündlich wiederholt, dass, wenn der Mann seine Frau wegschickt, ohne einen Brief an irgend Jemand zu schreiben, und die Frau verheiratet sich mit einem Anderen, ohne dass der erste Mann dagegen protestirt, so ist die zweite Ehe giltig und die Kinder, welche aus dieser entspringen, sind legitim.

der Gemara die Heiden Asiens sich von ihren Frauen nur trennten, wenn sie einen Brief oder sonst eine Urkunde schrieben, man nicht zu wissen brauchte, ob sie mit bedecktem oder entblösstem Haupte ausging.

Ein Jude hatte einen Traum und man sagte ihm, dass er sich von seiner Frau scheiden werde (Berakhot, fol. 56 a). Ein Heide hatte denselben Traum und man sagte ihm, dass er sich von seiner Frau ohne Brief scheiden werde (a. a. O., fol. 56 b).

Während der Zeit der Verfolgung konnten die Juden weder ihre Scheidebriefe, noch die *prosbul* genannten Urkunden beibehalten, weil die heidnische Regierung die Uebung der religiösen und nationalen Gesetze untersagte (s. Tractat Khethuboth, fol. 89 a und auch Gitin, fol. 64). Nun hatte der *prosbul* einen nationalen Charakter, da man durch seine Niederschrift einem mosaischen Gesetze Genüge leistete (s. Bd. I, S. 15 und 16). Aber der Scheidebrief hatte nichts Religiöses. Zur Zeit der Mischnah enthielt er Folgendes: Ruben, Sohn des Jakob, wohnhaft da und da, sagt der Leah, Tochter des Laban, die seine Ehefrau ist: Du bist von nun an frei für Jedermann, (du kannst dich an wen du willst wieder verheiraten). Rabbi Judah sagte, dass ausdrücklich beigefügt werden müsse, dass es *dieser Brief* ist, der die Frau frei macht (s. Tractat Gitin, fol. 85). Rabba spricht ebenfalls von der Formel des Scheidebriefes (a a. O.) und fügt nichts Religiöses oder Nationales hinzu. Es war nicht erforderlich, den Scheidebrief hebräisch oder chaldäisch zu schreiben. Die Mischnah sagt, dass man ihn griechisch (oder lateinisch) schreiben könne (a. a. O., fol. 87 b). Wie konnte also die römische Regierung, welche die Ausübung der religiösen Gebräuche, wie der Beschneidung, der Sabbathfeier, zu verhindern beabsichtigte, auf den Gedanken kommen, den Juden zu verbieten, Scheidebriefe, welche weder etwas Religiöses noch Nationales enthielten, griechisch oder lateinisch zu schreiben? Es geht daraus hervor, dass die alleinige Thatsache, diese Briefe zu schreiben, ein nationaler Brauch war, indem die Heiden solche Briefe überhaupt gar nicht schrieben; sie schickten ihre Frauen ohne irgend einen Brief weg, so dass eine von ihrem Manne mündlich entlassene Frau sich wieder verheiraten konnte.

Man kann übrigens a priori annehmen, ohne sich auf irgend eine Schriftstelle zu berufen, dass im heidnischen Alterthume die Scheidungen ohne Brief oder sonstige Urkunde stattfanden. Zunächst bestand die Kunst des Schreibens nicht, oder die Leute, welche sie verstanden, waren äusserst selten. Sodann lässt sich kein Grund einsehen, da die Ehen durch die blosse Cohabitation schon rechtsgiltig wurden, warum die Scheidung nicht ebenfalls in der gleichen formlosen Manier der einfachen Entlassung der Frau ohne Brief oder sonstige Urkunde stattgefunden haben sollte.

10. *Die Ehescheidung* bei den Hebräern unterschied sich von der der alten Heiden durch die folgenden drei Gesetze:

Erstes Gesetz. Die Hebräer, welche die Ehe durch einen geschriebenen Akt giltig machten, wie wir weiter oben gesehen haben, schieden sich nur von ihren Frauen, indem sie ihnen einen Scheidebrief gaben. Wie der Ehevertrag eine vormosaische Institution ist, denn Moses spricht von einer *meorassah* wie von einer bereits bekannten Sache, so wurde das Gesetz über den Scheidebrief ebenfalls schon vor Moses eingeführt, was aus der citirten Stelle hervorgeht, wo die heilige Schrift sagt: „So ein Mann eine Frau nimmt und sie ehlicht, so geschehe, wenn u. s. w. . . . so schreibe er ihr einen Scheidebrief und leg' ihn in ihre Hand . . . und sie mag eines andern Mannes sein; . . . schreibt ihr aber dieser (ebenfalls) einen Scheidebrief und legt ihn in ihre Hand, . . . so darf ihr erster Mann sie nicht wieder nehmen, ihm zum Weibe zu sein“ (Deuteronomium XXIV, 1—4). Hier spricht Moses vom Scheidebriefe wie von einer bereits vor ihm in der hebräischen Gesellschaft bestehenden Sache*).

Zweites Gesetz. Moses hat das Gesetz aufgestellt, wonach ein Mann, welcher sich von seiner Frau geschieden hat, sie nicht wieder nehmen kann, wenn sie sich mit einem Andern wieder-

*) Wenn die Hebräer schon vor der mosaischen Zeit für jede Verheiratung und jede Scheidung Urkunden schrieben, während die Heiden sich nur durch *gestes* verheirateten und schieden, so kann man daraus schliessen, dass die Hebräer schon vor der mosaischen Zeit schreiben konnten, während die Heiden weder lesen noch schreiben

verheiratet hat und durch den Tod des zweiten Mannes oder durch einen neuen Scheidebrief wieder frei geworden ist. Es war dies ein Gesetz von ganz besonderer Wichtigkeit, denn Moses drückt sich mit grosser Energie aus, indem er sagt: „Ihr erster Mann darf sie nicht wieder nehmen, nachdem sie *verunreinigt* worden, denn ein *Greuel (thoebah)* ist es vor dem Ewigen, und du sollst nicht *versündigen* das Land, das der Ewige, dein Gott, dir gibt" (a. a. O., V. 4). Warum ist sie verunreinigt worden? Warum ist es ein Greuel, wenn die Eheschliessungen und -Trennungen gesetzmässig vor sich gehen? Wie würde das ganze Land verunreinigt werden, wenn Jemand sein Weib nach einer legalen Scheidung wieder nimmt? Um diese Fragen zu beantworten, müssen die Ursachen und Umstände der Scheidungen zur biblischen Zeit, sowie die Position einer Geschiedenen, verglichen mit der einer Wittwe, geprüft werden.

Um die Position einer Wittwe und die einer Geschiedenen zur biblischen Zeit zu kennen, um sie unter einander zu vergleichen, muss man zuerst wissen, ob sie zu dieser Zeit eine *Khethubah* besassen; (bekanntlich stimmen die Meinungen der Thalmudisten in dieser Hinsicht nicht überein). Ich glaube, dass sie schon zur vormosaischen Zeit eine *Khethubah* hatten. Meine Beweise dafür sind folgende:

a. Wir sehen zunächst, dass die Wittwe schon zur biblischen Zeit eine *Khethubah* hatte, denn Boas sagt: „Naami hat das Feld unseres Bruders Elimelekh verkauft . . . Am Tage, da du

---

konnten. Man kann ausserdem daraus schliessen, dass die Hebräer schon vor der mosaischen Zeit viel civilisirter als die anderen Nationen waren. Was wird da aus der stereotypen und von allen Geschichtsschreibern mechanisch wiederholten Behauptung, dass Moses sich einem barbarischen Volke gegenüber befand, und dass er unseren modernen Ideen entsprechende Gesetze erlassen hätte, wenn das Volk eine cultivirtere Intelligenz besessen hätte? Im ersten Jahrhunderte wurde behauptet, dass Moses die Ehescheidung erlaubt habe, weil das Volk ein verhärtetes Herz besessen habe. Im neunzehnten Jahrhundert müssen wir einsehen, dass Moses das Kind seiner Nation und dass diese Nation seiner würdig war.

das Feld von Naami und Ruth kaufst, kaufst du auch die Frau des Verstorbenen“ (Ruth IV, 3 und 5). Man sieht also, dass Naami, Elimelekh's Wittwe, und Ruth, die Wittwe von deren Sohn Mahalan, die Felder ihrer Männer verkauften. Da sie nicht die Erbinnen ihrer Männer waren, deren Güter dem Erbrechte nach dem Boas oder dem Anonymus, dem nächsten Verwandten des Verstorbenen (Ruth III, 12), gehören sollten, so konnten die Wittwen die fraglichen Felder nur veräussern, um sich für die *Khethubah* bezahlt zu machen.

b. Eine andere, ebenfalls von der Gemara zum Beweise, dass die *Khethubah* eine mosaische Institution sei, citirte Stelle, scheint mir zu beweisen, dass sie schon vor Moses eingeführt war, welcher davon als von einer schon bekannten Sache spricht, indem er sagt: „So Jemand eine Jungfrau verführt, . . . so statte er sie sich zum Weibe aus mit der Morgengabe *(mahor imharenah = khethubah)*; wenn der Vater sich weigert, sie ihm zu geben (zur Frau), so wäge er so viel Silber dar, wie die Morgengabe (*mohar = khethubah*) der Jungfrauen“ (Exodus XXII, 15 und 16), d. h. die Khethubah der als Jungfrauen (also zum erstenmale) heiratenden Frauen.

c. Endlich könnte man aus einer thalmudischen Stelle schliessen (s. Bd. V, S. 312), dass die Khethubah eine sehr alte Institution sein müsse, da auch die Heiden ihren Frauen eine Khethubah gaben (s. Tractat Khethuboth, fol. 90 a, wo von der Khethubah die Rede ist, welche ein Proselyt vor seinem Uebertritt verschrieben habe).

Wenn man aber auch annimmt, dass die Wittwe sowohl als auch die Geschiedene ein Anrecht auf eine *Khethubah* hatten, so war ihre Stellung doch nicht die gleiche. Freilich ist keine Ursache zur Annahme, dass die Wittwe in irgend einer Hinsicht (wenn es nicht die moralischen Leiden des Sterbefalles sind) unglücklicher als die Geschiedene sein solle. Es gab aber Manches, was die Letztere unglücklicher als die Wittwe machen konnte. In der That kommt es selten zur Scheidung, ohne vorherige lange häusliche Zänkereien oder gar langjährige unerträgliche Leiden. Der Mann und seine Verwandten haben keine Sympathie für die geschiedene Frau oder sie sind gar ihre Feinde. Die Kinder

können sich auf die Seite des Vaters stellen, und selbst wenn sie mehr Zuneigung zu ihrer Mutter hätten, so könnte sie der Vater hindern, dieselbe aus ihrem Vermögen zu unterstützen. Auch die Ursachen der Scheidung können dergestalt sein, dass sie die öffentliche Meinung gegen die geschiedene Frau aufregen. Ganz anders verhält es sich mit der Wittwe. Sie hat ihren Gatten während seiner Krankheit gepflegt, die öffentliche Meinung ist durch ihren Schmerz und die Pflege ihres Mannes ihr zugethan. Ihre Kinder lieben und achten sie, die kindliche Liebe wird durch die gemeinschaftlichen, durch den Verlust eines geliebten Mannes verursachten Schmerzen vergrössert. Ausserdem brauchen sie die Kinder, sie hat ihnen den Vater zu ersetzen, sie mit ihrer Erfahrung zu leiten und wird ihnen die Opfer, welche sie ihnen kosten wird, reichlich ersetzen. In einer Bauernfamilie ist eine arbeitende Person niemals eine Last, und die Frauen in Israel arbeiteten gern, was aus einer thalmudischen Stelle geschlossen werden kann (s. Bd. IV, S. 319, und V, S. 65), und was von der Frau des Verstorbenen, die so lang mit ihm gearbeitet hat und alle Geschäfte des Hauses aus Erfahrung kennt, besonders gesagt werden kann.

Warum spricht also unter diesen Umständen Moses immer von der Mildthätigkeit gegen die Wittwe und nie gegen die Geschiedene? Ueberall heisst es: „Du sollst geben dem Fremdling, der Waise und der Wittwe,“ aber nie ist von der Geschiedenen die Rede.

Eine weitere Frage. Warum war zur biblischen Zeit die Geschiedene im Allgemeinen weniger angesehen, als die Wittwe? Die Nachkommen Aaron's „sollen ein buhlerisches oder ein entweihtes Weib nicht nehmen, und ein Weib, das von ihrem Manne verstossen worden, sollen sie nicht nehmen, denn heilig ist er, (der Priester) seinem Gott“ (Leviticus XXI, 7). Man sieht hier die Geschiedene in sehr schlechter Gesellschaft. Die Wittwe hingegen konnte einen Nachkommen Aaron's heiraten. Nur der Hohepriester durfte keine Wittwe nehmen (a. a. O., V. 14), und darin lag keine Demüthigung für die Wittwe. Der Hohepriester stand höher als alle Kinder Israel's, sogar als die Nachkommen

Aaron's, und sollte keine Frau heiraten, deren erster Mann von niedrigerem Range als er war; wahrscheinlich konnte er die Wittwe des Hohenpriesters, der sein Vorgänger war, heiraten*), denn Ezechiel, der allen Nachkommen Aarons untersagt, eine Wittwe zu nehmen, erlaubt ihnen, die Wittwe eines Priesters zu nehmen (Ezechiel XLIV, 22); er erlaubt ihnen aber nicht, die geschiedene Frau eines Priesters zu nehmen.

Drittes Gesetz. Alles dieses wird erklärlich, wenn die Ursachen der Ehetrennungen zur biblischen Zeit betrachtet werden. Bekanntlich bestand hierüber Meinungsverschiedenheit zwischen den Schulen Hillel's und Schamai's. Nach der ersteren Schule kann man sich von seiner Frau nicht allein wegen Ehebruchs trennen, sondern auch aus anderen Ursachen, über welche der Mann Niemand Rechenschaft zu geben hat (s. Bd. I, S. 395); nach der letzteren Schule darf man nur wegen Ehebruchs sich scheiden. Die Gemara tritt der Ansicht der Hillelschen Schule bei, und hat, vom Gesichtspunkte ihrer Zeit betrachtet, Recht, da sie annahm, dass auch die Frau, ohne Rechenschaft über ihre Motive zu geben, die Scheidung verlangen könnte (a. a. O., S. 188). Aber Schamai's Schule hatte vom biblischen Standpunkte aus Recht, denn die Bibel sagt: „So ein Mann ein Weib nimmt, so geschehe, wenn sie nicht Gunst findet in seinen Augen, *weil er* an ihr gefunden *erwas dabar* (was der Thalmud mit Ehebruch übersetzt), schreibe er ihr einen Scheidebrief, . . . und wenn ein Anderer sie heiratet, und hasset sie dieser (aus derselben Ursache) und gibt ihr einen Scheidebrief, . . . so darf ihr erster Mann, der sie entlassen, nicht wieder nehmen“ (Deuteronomium XXIV, 1—4). Man sieht, dass Moses, der von der Ehescheidung sprechen muss,

*) Man wird mir die ausdrücklichen Worte *Khi im bethulah* (ibidem), er soll *nur* eine Jungfrau nehmen, entgegenhalten. Ich erwidere, dass Ezechiel dieselben Worte anwendet. „Sie sollen keine Wittwe, auch keine geschiedene Frau nehmen, sie sollen *nur Jungfrauen* nehmen;“ er fügt jedoch bei, dass sie die Wittwe eines Priesters nehmen können (Ezechiel XLIV, 22). Eine Stelle in der Gemara sucht Ezechiel in Uebereinstimmung mit Moses zu bringen (s. Tractat Kiduschin, fol. 78b), dieselbe ist aber nur ein Derasch.

um die Vorschrift, dass der erste Mann die vom zweiten geschiedene Frau nicht wieder nehmen darf, zu erlassen, voraussetzt, dass die Scheidung wegen Ehebruchs stattgefunden habe. Warum setzt er dies voraus? Das Verbot, seine Frau nach der zweiten Scheidung wieder zu nehmen, würde auch in dem Falle anzuwenden sein, wo diese Scheidung aus einem anderen Grunde stattgefunden hätte. Aber Moses setzt Ehebruch als Ursache voraus, denn zur biblischen Zeit gab es keinen anderen Anlass zur Scheidung. Man erklärt sich nunmehr:

1. Warum der Priester keine geschiedene Frau heiraten sollte, „denn heilig ist er seinem Gotte" (Leviticus XXI, 7).

2. Warum Moses anlässlich der Mildthätigkeit von der Wittwe, den Waisen, den Leviten u. s. w., und nicht auch von der Geschiedenen spricht? Weil die Wittwen zahlreich wie die Waisen und die Leviten, die geschiedenen Frauen aber selten waren. Man sieht übrigens, dass sogar zur thalmudischen, viel civilisirteren Zeit, wo es mehr Anlässe zur Scheidung gab, die geschiedenen Frauen selten waren (s. Bd. I. SS. 106 und 107).

3. Man begreift, warum die heilige Schrift den Ausdruck „nachdem sie *verunreinigt* worden" von der Frau anwendet, welche sowohl von ihrem ersten als ihrem zweiten Gatten geschieden worden *).

4. Man begreift auch, warum sie sagt, es wäre ein Greuel (*thoebah*), wenn der erste Mann die zweimal geschiedene Frau wieder nähme, während in allen im Leviticus (XVIII, 6—20) aufgeführten siebenzehn oder achtzehn Fällen von Incest keine

---

*) Die Bibel spricht freilich auch von einer Frau, welche von ihrem ersten Manne geschieden und durch den Tod des zweiten verwittwet wurde. Man sieht aber ein, dass der Gesetzgeber keinen Unterschied zwischen diesem Falle und dem Falle, wo die Frau zweimal geschieden worden, machen, und der Wittwe nicht erlauben wollte, ihren ersten Mann wieder zu nehmen, damit das Volk, das den Unterschied, welcher in moralischer Hinsicht zwischen den beiden Fällen besteht, nicht begreift, dadurch nicht dazu verleitet werde, auch der zweimal Geschiedenen die Rückkehr zu ihrem ersten Gatten zu gestatten.

solchen Worte gebraucht werden, ausser bei der Päderastie und der Unzucht mit Thieren (ibidem 22 und 23).

5. Endlich, wenn es erlaubt wäre, die Frau, welche man schon einmal verstossen, wieder zu nehmen, nachdem sie sich wieder verheiratet hätte und auch vom zweiten Manne wieder verstossen worden wäre, so würde nichts verhindern, dies öfters zu wiederholen, so dass eine einzige Frau zwei oder mehr Männer zu ihrer Verfügung hätte, welche sie abwechselnd nähme, und das Land würde voll von dem Greuel der Vermischung.

ZWEITES CAPITEL.

Die Frauen nach dem Thalmud.

Nachdem wir die Stellung der Frau vor und nach der Verehelichung, sowie nach der Scheidung und dem Tode des Mannes geprüft haben, wie sie zur biblischen Zeit gewesen, wollen wir nunmehr sehen, wie sich diese Stellung zur thalmudischen Zeit gestaltet.

A. Die Frau vor der Verehelichung.

1. Die von Moses dem Vater gelassene Freiheit, die Tochter einem Herrn zu überliefern (s. oben S. 177), wurde ihm vom thalmudischen Gesetze genommen, indem die Thalmudisten erklärten, die fragliche Bibelstelle sei nur vor der Wegführung der zehn Stämme anwendbar gewesen (s. Bd. I, S. 422, Note 3).

2. Zur biblischen Zeit konnte Jedermann seine Tochter, ohne sie um ihre Einwilligung zu befragen, verheiraten*). Vom

---

*) Die Gemara, die festsetzen will, dass man seine Tochter nicht ohne ihre Einwilligung verheiraten solle, knüpft diese Idee an die Bibelstelle an, wo berichtet ist, dass Rebekka von Laban und ihrer Mutter befragt wurde, ob sie Isaak's Frau werden wolle (Genesis XXIV, 58), woraus der irrige Schluss gezogen werden könnte, dass schon zur Zeit der Patriarchen die Einwilligung der Tochter unerlässlich gewesen. Die Gemara citirt aber diese Stelle nur als Derasch (eine einfache Anknüpfung), da Rebekka vaterlos war, und ihr Bruder und ihre Mutter sie sicherlich nicht gegen ihren Willen verheiraten konnten; man kann also nicht daraus schliessen, dass ihre Einwilligung erforderlich gewesen wäre, wenn ihr Vater sie verheiratet hätte.

Verführer, der das verführte Mädchen heiraten sollte, sagt die heilige Schrift, „wenn der Vater sie ihm nicht zur Frau geben will, so gebe er ihr eine *khethubah*“ und heirate sie nicht (s. S. 190). Der Thalmud fügt hinzu, dass auch das verführte Mädchen den Verführer ausschlagen kann, obgleich ihr Vater ihn zum Schwiegersohn zu machen wünscht (s. Bd. I, S. 138). Der Thalmud erklärt die Verheiratung einer Minderjährigen durch ihren Vater ohne ihre Einwilligung für giltig (a. a. O., S 153), da das mosaische Gesetz es so verlangte; er untersagt aber dem Vater, seine minderjährige Tochter zu verheiraten (a. a. O., S. 416), und untersagt sogar, eine Ehe abzuschliessen, bevor Gatte und Gattin sich gesehen und beiderseits ihre Einwilligung erklärt haben (a. a. O., S. 416 und 417). Selbst wenn der Vater seine Tochter während ihrer Minderjährigkeit verlobt hatte, so haben die Tochter und der Vater das Recht, die Hochzeit aufzuschieben, bis sie volljährig geworden (a. a. O., S. 184).

3. Wenn die Frau die erste, *naaruth* genannte Volljährigkeit erreicht hat, so kann sie sich verheiraten, und was sie erwirbt, wird ihr Eigenthum; wenn sie die vollständige, *bagruth* genannte Volljährigkeit erreicht hat, so hat der Vater keine Gewalt mehr über sie.

4. Wenn eine minderjährige Tochter ihre Mutter beerbt, so hat der Vater kein Recht an das Erbe; er kann sich nicht einmal die Nutzniessung davon aneignen, und selbst wenn das Capital intact bleibt (a. a. O., S. 153).

5. Nach dem mosaischen Gesetze kann die Tochter keinen Erbantheil verlangen, wenn ihr Vater Söhne hinterlassen hat. Aber das rabbinische Gesetz gewährt den Töchtern das Recht, sich von diesen Gütern bis zu ihrer Verheiratung zu ernähren (a. a. O., S. 168), und spricht ihnen sogar den zehnten Theil der Güter zu, damit sie eine Mitgift in die Ehe bringen können (a. a. O., S. 196).

6. Wenn ein Vater seine Tochter verheiratet, so ist er verpflichtet, ihr eine seiner Stellung oder Würde angemessene Mitgift zu geben; unter allen Umständen soll er nicht weniger als fünfzig Denare geben (a. a. O, S. 193).

7. Die israelitische Gemeinde sollte den Armen die Hochzeitskosten, und einem Mädchen eine Mitgift von wenigstens fünfzig Denaren geben; ist die Wohlthätigkeitskasse dazu im Stande, so soll man ihr eine Mitgift nach ihrem Stande oder ihrer Würde geben. Wenn ein armer junger Mensch und ein Mädchen von der Gemeinde die nöthigen Mittel zu ihrem Unterhalte oder zu ihrer Verehelichung verlangen, und man kann sie nicht beiden geben, so ist das Mädchen zu bevorzugen; denn das Weib leidet an seiner Würde mehr als ein Mann, wenn es gezwungen ist, ehelos zu bleiben oder sein Brod zu erbetteln. (Ibidem.)

8. Endlich die biblische Geldbusse für den der Verführung oder Nothzucht schuldig Gefundenen, welche auf fünfzig Schekel fixirt war, war zur Zeit des Thalmuds ganz ungenügend geworden, wo die Rechtslehrer die doppelte Geldbusse (vierhundert Denare oder hundert Schekel) dem auferlegten, der einer Frau ihre Kopfbedeckung entrissen und sie dadurch einen Augenblick barhaupt gelassen hatte (s. Bd. I, S. 140); man hat also weitere Geldstrafen hinzugefügt, wie man a. a. O., SS. 137—141, sehen kann.

B. Die verheiratete Frau.

9. Den in der Bibel erwähnten Verpflichtungen des Unterhalts und der ehelichen Pflicht fügt der Thalmud die hinzu, die Frau loszukaufen, wenn sie Gefangene geworden (a. a. O., S. 155 und 165). Der Thalmud hat die Arbeiten festgestellt, welche die Frau für den Mann verrichten soll (a. a. O., S. 185), damit er nicht mehr von ihr verlangen könne. Er hat auch festgestellt, was der Mann der Frau zu ihrem Unterhalte zu geben hat (a. a. O., S. 189). Er empfiehlt, seine Frau zu lieben wie sich selbst, und über ihre Ehre zu wachen mehr wie über die eigene (a. a. O., S. 88).

10. Der Thalmud stellt die allgemeine Regel auf, dass *die Frau mit dem Manne steigt,* aber *nicht mit ihm herabsteigt* (a. a. O., SS. 157 und 187), d. h. wenn der Stand der Familie des Gatten höher ist als der der Frau, so ist sie berechtigt mit ihm zu steigen und Behandlung wie die Frauen aus ihres Mannes Familie zu verlangen. Ist sie aber im Gegentheil aus einer höher

stehenden Familie, so kann sie nicht gezwungen werden, zum niedrigeren Range der Familie ihres Mannes hinabzusteigen.

11. Besitzt die Frau Güter, deren Nutzniessung dem Manne zusteht, so kann dieser dieses Recht nicht an einen Anderen ohne die Einwilligung der Frau verkaufen. Es gibt zwei Motive dafür. Das Gesetz gewährt dem Manne die Nutzniessung zu Gunsten des Haushalts; er kann also, sagt Rabba, sie nicht veräussern, um nicht den Haushalt dadurch zu schmälern. Abaja sagt, dass die Frau den Mann verhindern kann, die Nutzniessung zu verkaufen, weil der Käufer, welcher dieselbe doch nur für eine beschränkte Zeit besitzt, die Cultur des Bodens vernachlässigen oder ihn gar beschädigen könnte, um möglichst viel Nutzen daraus zu ziehen (s. Bd. I., S. 220).

12. Wenn Jemand sein ganzes Besitzthum dem Tempelschatze schenkt, so hat er nicht das Recht, auch die Kleider seiner Frau und seiner Kinder zu geben (Bd. V, S. 72); ebenso hat der Gläubiger des Mannes nicht das Recht, die für die Frau des Schuldners bestimmten Gegenstände und die, welche er für sie gekauft hat, mit Beschlag zu belegen (Bd. III, S. 463).

13. Endlich hat der Mann nicht die Berechtigung, seine Frau zu zwingen, aus einem guten Wohnorte wegzuziehen, um mit ihm einen ungesunden Ort zu bewohnen (Bd. I, S. 311).

C. Konnte die Frau, wenn sie Anlass zur Beschwerde über ihren Mann hatte, die Scheidung auch gegen seinen Willen durchsetzen oder sonst irgend eine Genugthuung erlangen?

In der Bibel findet man nichts davon, den Deuteronomium XXII, 14 erwähnten Fall ausgenommen. Das thalmudische Gesetz hat die Frau in dieser Hinsicht sehr begünstigt:

14. Wenn der Gatte seine ehelichen Pflichten nicht erfüllt, so wird er bestraft, indem man der Khethubah drei Denare wöchentlich hinzufügt (s. Bd. I, S. 188). Will der Mann seine Frau nicht ernähren, so wird er gezwungen, ihr den Scheidebrief und die Khethubah zu geben. Nach Samuel ist es besser, ihn zu zwingen, sie zu ernähren. Rab aber ist der Ansicht, dass die Frau das Recht habe zu sagen, es sei für sie ein unerträgliches

Leben, wenn sie sich in jedem Augenblick an das Gericht wenden müsse, um ihren Unterhalt zu erlangen (a. a. O., S. 208). Will der Mann sie ohne Grund verhindern, sich nach ihren Gewohnheiten zu nähren und zu kleiden, so dass sie vor ihren Nachbarn sich schämen müsste (a. a. O., S. 204), oder wenn er sie verhindert, ihren Eltern die gewohnten Besuche abzustatten, oder mit ihren Nachbarn in Freundschaft zu leben, alles ohne Grund (a. a. O., S. 205), so kann sie verlangen, dass er ihr den Scheidebrief und die Khethubah gebe. In ähnlicher Weise verhält es sich, wenn er eine abstossende Krankheit hat, oder ein widerwärtiges Gewerbe betreibt (a. a. O., SS. 67, 207 und 208).

15. Wenn der Mann seine Frau misshandelt, so kann sie den Scheidebrief und die Khethubah von ihm verlangen (a. a. O., S. 139, Note 1).

16. Wenn der Mann träge oder verschwenderisch ist, wenn er vergeudet, was die Frau erwirbt, so kann sie, auch wenn sie bei ihm bleibt, den Lohn ihrer Arbeit für sich behalten, indem sie auf das Recht verzichtet, sich von ihm ernähren zu lassen (a. a. O., S. 185 und 304). Es war dies Gütertrennung ohne eheliche Scheidung; die Gelehrten des Thalmuds haben niemals Trennung von Tisch und Bett ohne wirkliche Ehescheidung zugelassen. Es war dies ein Gesetz von grosser Tragweite, welches das Wohl aller verheirateten Frauen sicherte, (da alle sich von ihrer Hände Arbeit ernähren konnten, s. Bd. V, S. 65, Note), wenn sie das Missgeschick hatten, an Faullenzer, Schmarotzer oder Nichtsthuer verheiratet zu sein, welche von der Arbeit ihrer Frauen lebend, sie in Dürftigkeit und Elend liessen.

17. Bestand ein Streit zwischen den Ehegatten in Betreff der ehelichen Pflichten, so wendeten die heidnischen Gerichtshöfe das Beweismittel an, welches in den gesammelten Werken des Hippokrates erwähnt wird, wo es heisst: „Wenn eine Frau nicht schwanger wird, und man will wissen, ob sie fruchtbar werden könne, so wickle man sie in einen Mantel und mache ihr Räucherungen von unten. Wenn der Geruch durch ihren Körper bis zu den Nasenlöchern und dem Munde zu steigen scheint, so wisset, dass nicht von ihr die Unfruchtbarkeit herrührt“ (a. a. O., S. 86

und 87). Die Gelehrten des Thalmuds verstanden sich niemals zur Anwendung derartiger Proceduren, (obgleich eine Legende in Tractat Jebamoth fol. 60 erzählt, dass im grauen Alterthume, Tausend Jahre vor der thalmudischen Zeit, Aehnliches angewendet worden sei). Die Gelehrten des Thalmuds erklärten, dass in derartigen Processen immer der Frau geglaubt werden müsse (a. a. O., S. 88). Durch ein ähnliches Gefühl geleitet sagt Rab Hamnuna: Wenn eine Frau versichert, dass ihr Mann ihr einen Scheidebrief gegeben habe, so muss man ihr glauben, denn es steht fest (*hasakah*), dass eine Frau es nicht wagen würde, Derartiges in Gegenwart ihres Mannes vorzubringen (s. Tractat Gitin, fol. 64 b, Nedarim, fol. 91 a). Diese beiden Aussprüche geben Zeugniss von der Tugend der israelitischen Frauen.

18. Wenn der Mann eine zweite Frau ohne die Einwilligung der ersten heiratet, so kann diese den Scheidebrief und die Khethubah verlangen (a. a. O, S. 89).

19. Schliesslich ereignet es sich oft, dass ein Mann seine Frau sehr unglücklich macht, und dass diese, obgleich sie wünscht, sich von ihm zu trennen, dennoch aus Delicatesse oder aus irgend einem anderen Grunde ihre Familiengeheimnisse für sich behalten möchte, und in keinem Falle vor dem öffentlichen Gerichte ihre Motive zur Scheidung bekannt machen will. In diesem Falle genügt es, zu erklären, dass sie fest entschlossen ist, sich von ihrem Manne zu trennen; und wenn ein Jahr lang fortgesetzte Sühneversuche sie nicht umgestimmt haben, so dass sie auch dann noch auf Scheidung besteht, so ist der Mann verpflichtet, ihr den Scheidebrief zu geben, sie erhält aber in diesem Falle keine Khethubah (a. a. O., S. 188).

20. Andererseits konnte auch der Mann seiner Frau den Scheidebrief geben, ohne verpflichtet zu sein, den Grund dafür anzugeben (a. a. O., S. 395); selbstverständlich musste er ihr alsdann die ganze Khethubah bezahlen. Indessen konnte er von der Khethubah gewisse Beträge kürzen, wenn sie ihm (die a. a. O., S. 187 erwähnten) Unbilligkeiten hatte widerfahren lassen; sogar Fälle gab es, wo er sich von ihr scheiden konnte und vollständig von der Verpflichtung, ihr die mindeste Zahlung zu leisten,

enthoben war (a. a. O., S. 205 und 206). Da es verschiedene Gründe zur Ehescheidung gab, so war die geschiedene Frau zur thalmudischen Zeit nicht mehr verachtet, wie zur biblischen Zeit, wo allein Ehebruch zur Scheidung führte; darum empfiehlt der Thalmud, seine geschiedene Frau zu ernähren, wenn sie arm ist *).

Ungeachtet so vieler Ursachen, welche die Trennung der Ehegatten herbeiführen konnten, war die Scheidung zur thalmu-

---

*) Die Gelehrten des Thalmuds hielten am biblischen dem Priester gegebenen Verbote, eine geschiedene Frau zu heiraten, fest, ohne es durch die zu ihrer Zeit nicht mehr existirende Erniedrigung der Frau zu begründen, nur aus Achtung vor dem biblischen Worte. So dehnten sie das Verbot auf die *haluzah* aus, die Wittwe, die vom Bruder ihres kinderlos verstorbenen Mannes refüsirt worden und an welchem sie die Ceremonie des Schuhausziehens vollzogen (Deuteronomium XXV, 9); da diese Ceremonie des Schuhausziehens den Zweck hatte, sich von einer Frau zu scheiden, welche bestimmt war, seine Gattin zu werden, so wurde sie dem Scheidebriefe gleich geachtet, der einen analogen Zweck erzielt. Die Thalmudisten haben gleicherweise dem Priester untersagt, seine eigene Frau, nachdem er sich einmal von ihr geschieden, wieder zu nehmen. Man sieht, dass das dem Priester gegebene Verbot, eine Geschiedene zu heiraten, durch die Ausdehnung auf seine eigene Frau und die *haluzah* den Charakter der Demüthigung, der ihm noch zur mosaischen Zeit innewohnte, verlieren musste.

Es muss hier auch bemerkt werden, dass die Gelehrten des Thalmuds zwischen den Verbindungen, die nur den Priestern verboten waren, und denjenigen Verbindungen, die allen Juden untersagt wurden, einen grossen Unterschied machten in Bezug auf die Kinder, die von solchen Verbindungen erzeugt worden sind. Das Kind, das aus einer Verbindung der letzteren Art hervorging, wurde *mamser,* Bastard, genannt, oder (wenn das Verbot weniger streng war) *pasul,* unberechtigt (religiös unberechtigt). Das Kind aus einer dem Priester allein untersagten Verbindung wurde *halal,* weiblich *halalah* genannt, profan (unfähig Priesterdienste zu versehen); es war also nicht mit der religiösen Unfähigkeit wie der *mamser* oder der *pasul* belegt. Wenn also ein Priester eine Geschiedene heiratete, so war das dieser Ehe entsprossene Kind kein Bastard, und, mit Ausschluss der Priesterdienste, mit keiner religiösen Unfähigkeit belegt, was als ein Beweis mehr dafür dienen könnte, dass zur thalmudischen Zeit das fragliche Verbot nicht mehr den demüthigenden Charakter für die Geschiedene wie in früheren Zeiten hatte.

dischen Zeit in Israel sehr selten (a. a. O., S. 107), und Rabbi Johannan tadelt den Mann heftig, welcher sich von seiner Frau scheidet (a. a. O., S. 395), ohne durch dringende Umstände dazu gezwungen zu sein.

D. Die freie Frau, Wittwe oder Geschiedene.

21. Die Wittwe und die Geschiedene hatten eine Khethubah, sie traten in den vollen Besitz ihrer *melog* *) Güter. Die Wittwe besonders hatte sehr wichtige Rechte auf die von ihrem Manne hinterlassenen Güter. Sie hatte die Berechtigung, aus der Erbschaft ernährt und unterhalten zu werden. Sie konnte die Wohnung, welche sie zu Lebzeiten ihres Mannes innehatte, behalten; konnte das gleiche Dienstpersonal, dieselben Bequemlichkeiten und den gleichen Luxus wie sie ihn vor dem Tode ihres Gatten besass, verlangen (a. a. O. S. 299 und 300).

22. Wenn die Frau wichtige Objecte in die Ehe eingebracht hat, und es findet Scheidung statt, wo dann die Frau die Rückgabe der Objecte verlangt, während der Mann sie behalten und deren Werth ihr bezahlen will, so entscheiden Rab Judah und Rab Nahaman, dass der Mann der Frau die Objecte zurück zu geben hat, denn sie hat das Recht zu verlangen, dass ihr die Dinge, welche ihr als Familienandenken theuer sind, zurückgegeben werden (a. a. O., S. 89).

23. Die verwaisten Töchter hatten das Recht, bei ihren Brüdern aus den Gütern der Erbschaft sich zu ernähren. Wenn aber die Mutter ihre Töchter bei sich behalten will, so ist der Erbsohn verpflichtet, sie im Hause ihrer Mutter zu ernähren (a. a. O., S. 298); denn die Mutter hat das Recht, ihre Tochter bei sich zu behalten.

24. Die Frauen waren in Israel sehr geachtet, und die Wittwe setzte die Verwaltung der Güter des Verstorbenen fort, wie sie es zu seinen Lebzeiten gethan (s. Bd. IV, S. 282 und 319); die Wittwe hatte zwar kein Recht dazu, aber die Sitten und der

---

*) Man nannte diejenigen, der Frau zu Eigenthum gehörenden Güter *melog*, deren Nutzniessung dem Manne zustand.

Brauch verlangten es so. Die Gemara sagt, dass, wenn es sich um eine Frage der Würde handelte, die Juden vor Allem die Ehre ihrer Frauen hochhalten wollten, selbst wenn ihre eigenen Kinder darunter leiden sollten (s. Bd. I, S 145).

Wenn Männer und Frauen zu gleicher Zeit bei Rabba wegen irgend welcher Angelegenheiten sich einfanden, so fertigte er die Frauen zuerst ab, denn er erachtete es als eine Demüthigung für diese, warten zu müssen (a. a. O., S 99). Wenn ein Mann und eine Frau bedürftig sind, so geht der Mann bei dem Verlangen nach Nahrung vor, die Frau aber bei dem Verlangen nach Kleidung (s. Bd. V, S. 138).

25. Viele Gesetze zur Wahrung der Frauenwürde wurden von den Gelehrten des Thalmuds aufgestellt (s. Bd. I, S. 246, 283, und Bd. V, S. 68).

26. Endlich sind in religiöser Hinsicht die Frauen von der Beobachtung fast aller, an eine bestimmte Zeit gebundenen Bräuche enthoben (Bd. I, S. 410); denn in dem bestimmten Augenblicke kann die Frau genöthigt sein, sich mit ihrem Haushalte zu befassen. Was noch bemerkenswerther ist, in den Mischehen soll das Kind der Religion der Mutter folgen (a. a. O., S. 68 und 81).

ELFTER ABSCHNITT.

Vollständige Toleranz der Thalmudisten gegen ihre heidnischen Mitbürger, die heidnische Regierung und ihre Beamten.

ERSTES CAPITEL.

Die Beziehungen der Juden zu den Heiden.

Bekanntlich gibt es im Thalmud Stellen, die durch ihre Toleranz bewundernswerth sind; man findet aber auch andere darin, welche eine feindliche Tendenz anzudeuten scheinen, und deren sich unsere Feinde in der Absicht, uns anzugreifen, bedienen. Die Freunde des Judenthums vertheidigen sich, indem sie diese Stellen mit Stillschweigen übergehen und sich auf die ersteren stützen, oder sie suchen auch mildernde Umstände in den häufigen Verfolgungen, die unsere Voreltern verbittert hatten. Andere vertheidigen sich, behauptend, dass man nur die Stellen, welche von Toleranz und Mildthätigkeit gegen die Menschen aller Culte handeln und dem biblischen und thalmudischen Geiste entsprechen, berücksichtigen dürfe, und nicht die widersprechenden, achtzehnhundert Jahre alten Stellen, deren Sinn wir nicht begreifen und deren Anlass und die Umstände, unter welchen sie gesprochen worden, uns unbekannt sind. Auch im neuen Testament gibt es Stellen, wo ganze Städte verflucht (Math. XI, 21, 23), und wo den Heiden die zur Heilung ihrer Kinder erforderlichen Mittel verweigert werden, indem diese ausschliesslich für die Juden, welche Jesus die Kinder des Hauses nennt, während die Heiden als Hunde angesehen werden, vorbehalten werden sollen (Math. XV, 26;

Marc. VII, 27). „Sündiget aber dein Bruder an dir, . . . so halte ihn als einen Heiden“ (Math. XVIII, 15—17). Die Christen sagen aber mit Recht: Wir überlassen den Theologen die Aufgabe, diese Ausdrücke der Intoleranz zu interpretiren, und nehmen andere, von Menschenliebe erfüllte Stellen als nachzuahmende Vorbilder. Die Vertheidiger des Judenthums sagen dasselbe vom Thalmud: Wir kennen die Umstände nicht, unter welchen jedes Wort gesprochen worden ist, und nehmen als nachahmungswerthe Vorbilder nur die von der innigsten Menschenliebe erfüllten Sentenzen, die auf alle Menschen und unter allen Umständen anwendbar sind.

Was mich anbelangt, so habe ich in meiner Législation du Thalmud keine Auswahl unter gewissen Stellen getroffen; ich suche vielmehr *alle* ohne Ausnahme zu erklären. Man wird zunächst sehen, wie die Ansichten beschaffen waren, welche die Gelehrten des Thalmuds und die gleichzeitig mit ihnen lebenden Israeliten gegen ihre heidnischen Nachbarn hegten, und wie ihre Beziehungen zu den Nichtjuden beschaffen waren. Ferner wird man sehen, welches die Gesetze waren, die der Thalmud in Betreff der Heiden aufstellt. Endlich wird man eine neue Auslegung der Stellen finden, welche der Intoleranz bezichtigt werden.

Sehen wir zuerst, wie die Gesinnungen der Juden gegen ihre heidnischen Nachbarn waren. Eine Beraitha sagt: „Rabbi Akiba pflegte zu sagen, er liebe die Meder wegen ihrer höflichen und zuvorkommenden Manieren.“ In einer andern Beraitha steht: „Rabbi Gamaliel sagt: Ich liebe die Perser, denn sie sind höflich und zuvorkommend in all ihren Handlungen“ (s. Bd. I, S. 2 und 3). „Der Exilarch lobte vor Rab Schescheth die Perser wegen der Regeln des Anstandes und der Höflichkeit, welche sie während ihres Mahles zu beobachten pflegten“ (a. a. O., S. 7). Eine andere Beraitha sagt: „Wenn man einen heidnischen Weisen sieht, so soll man sagen: Gesegnet sei der Name Gottes, welcher denjenigen Weisheit gegeben hat, welche er erschuf. Wenn man einen heidnischen Fürsten sieht, so soll man sagen: Gesegnet sei der Name Gottes, der denjenigen Macht gegeben hat, die er schuf“ (a. a. O., S. 9). Rabbi Judah lobte die Römer (a. a. O., S. 27, Note). Rabbi Nathan sagte, es sei verboten, einen Heiden un-

wissentlich eine Sünde begehen zu lassen (a. a. O., S. 35). Man frug den Rabbi Elieser, Sohn des Zadok: Warum sind die Frauen, welche zum Judenthume übergetreten sind, so gesucht, während die freigelassenen Sklavinnen sich nicht so leicht verheiraten? Er erwiderte, dass man die ersteren gerne heirate, weil sie vor ihrer Bekehrung keusch gelebt hätten (s. Tractat Horjoth, fol. 13 a). Rab Joseph sagt: „Wenn ein Jude das Feld eines Heiden kauft, das vorher einem anderen Juden gehört hat, so kann dieser nicht behaupten, der Heide habe ihn zum Verkauf des Feldes durch Gewalt gezwungen, denn die Heiden von Babylon haben Gerichte und der Jude hätte vor diesen Gerichten gegen den Heiden, der ihm Unrecht thun wollte, klagen können" (s. Bd. I, S. 389). Die frommen Thalmudisten lobten gern die grossen Tugenden, welche sie bei gewissen Heiden beobachtet hatten, um sie den Juden als zu befolgende Vorbilder vorzuführen, obgleich sie bei ihren Glaubensgenossen ebenfalls berühmte Beispiele hätten finden können. So berichtet die Gemara von zahlreichen Beispielen kindlicher Liebe bei Rabbi Triphon, Abime u. A. Rab Ula citirte dennoch mit Vorliebe die Sohnesliebe des Heiden Dama ben Nethinah (a. a. O., S. 413 und 415).

Rabbi Johanan stand vor greisen Heiden auf, denn, sagte er, man habe ihnen Achtung zu bezeugen, weil sie in ihrem Leben viel erlitten (a. a. O., S. 415). Rab Hisda grüsste die vorübergehenden Heiden bevor sie ihn gegrüsst hatten. Rab Khahana grüsste die Heiden mit der Anrede *mar*, einem Titel, mit welchem die berühmtesten Weisen in Israel angeredet wurden (a. a. O., S. 393). Die Mischnah sagt: Warum hat Gott nur einen einzigen Menschen zur Bevölkerung der Erde geschaffen? Damit Niemand zum Andern sagen kann: Ich bin von edlem Blute und du nicht (Tractat Sanhedrin, fol. 37 a). Das Buch der Weisheit sagt, dass Gott die Heiden aus zwei Gründen liebe, erstens weil sie seine Geschöpfe seien, und dann, weil sie schwache Wesen seien, er aber allmächtig (Weisheit XI, 24—27).

So waren also die Beziehungen der Juden zu den heidnischen Völkern die allerfreundschaftlichsten (mit Ausnahme der vereinzelten Fälle, die im Midrasch Eikhah und sonst erwähnt werden). Es

konnte auch nicht anders sein, und man hätte es a priori feststellen können ohne andere historische Beweise; denn

a. Erstlich fanden die heidnischen Völker und deren Priester keinen Geschmack an Bekehrungen.

b. Ferner betrieben die Juden Ackerbau und andere Handwerke, welche die Heiden ebenfalls ausübten. Es ist bekannt, dass der Judenhass der Neuzeit besonders stark in den Ländern herrscht, wo ihre Art zu leben von der ihrer Mitbürger verschieden ist und Erstere Hauptsächlich vom Handel, Letztere besonders vom Ackerbau leben. Es wäre dasselbe gewesen, wenn die Ersteren Ackerbau trieben und die Anderen Handelsgeschäfte machten. Die alten Polen bestraften den Adligen, welcher Landbau oder Handel trieb, und sie hatten recht. Wenn die Edelleute dieselbe Beschäftigung wie die Bauern und die Juden gehabt hätten, so hätte alsbald eine so starke Annäherung der verschiedenen Klassen untereinander stattgefunden, dass der Adel alle seine Privilegien hätte verlieren müssen und die Bauern und Juden zu Bürgern geworden wären, die sich aller Rechte und aller Achtung der Edelleute erfreut hätten.

c. Eine andere mächtige Ursache des Hasses und der Verachtung gegen die Juden der Jetztzeit ist die Erniedrigung derselben durch drückende und demüthigende Gesetze, welche fortwährend auf der jüdischen Nation gelastet haben und von denen die anderen Völker freiblieben; so dass allein die Emancipation der Juden das einzige Mittel ist, diesen Hass verschwinden zu lassen. Diese fortwährende systematische Unterdrückung war zur thalmudischen Zeit gänzlich unbekannt. Daher stammt auch der stehende Ausdruck der Gelehrten des Thalmuds: gserahabida debatla (s. Tractat Khethuboth, fol. 3). Das Verfolgungsdecret ist nur von kurzer Dauer; gewöhnlich wird es bald vergessen oder widerrufen.

d. Schliesslich wurden Juden und Heiden von allen Despoten Roms und Asiens gleichmässig unterdrückt und die Gemeinschaftlichkeit ihrer Leiden brachte die verschiedenen Völker einander näher, welche nur gegen ihre gemeinschaftlichen Unterdrücker, nur gegen habgierige Beamte und ihre Häscher Hass empfanden.

ZWEITES CAPITEL.

Die mosaischen Gesetze in Betreff der Heiden.

Moses sagt: „Wie ein Eingeborener von euch sei euch der Fremdling, der sich aufhält bei euch und liebe ihn wie dich selbst; denn Fremdlinge wart ihr im Lande Egypten. (Leviticus XIX, 34).

„Einerlei Recht sei bei euch, der Fremdling sei wie der Eingeborene; denn ich bin der Ewige euer Gott. (Lev. XXIV, 22).

„Eine Satzung sei für euch und für den Fremdling, der sich aufhält. Wie ihr so soll der Fremdling sein vor dem Ewigen. Eine Weisung (Thorah) und ein Recht (Mischpat) sei für euch und den Fremdling. (Numeri XV, 15 und 16).

„Er schafft Recht der Waise und der Wittwe und liebt den Fremdling, ihm zu geben Brod und Kleidung. Und so liebet den Fremdling, denn Fremdlinge wart ihr selbst im Lande Egypten. (Deuteronomium X, 18 und 19).

„Du sollst nicht ausliefern an seinen Herrn den (heidnischen) Sklaven, der sich gerettet hat zu dir von seinem Herrn. Bei dir soll er wohnen in deiner Mitte, an dem Ort, den er erwählt hat in deinem Thore, wo es ihm wohlgefällt; du darfst ihn nicht drücken. (Deuteronomium XXIII, 16 und 17).

„Du sollst nichts vorenthalten dem Miethling, dem Armen und Dürftigen von deinen Brüdern oder von deinem Fremdlinge. An demselben Tage sollst du ihm seinen Lohn geben und es soll nicht die Sonne darüber untergehen, denn er ist arm und danach trägt er seine Sehnsucht. Damit er nicht rufe über dich zum Ewigen und eine Sünde sei auf dir. (Deuteronomium XXIV, 14 und 15).

„Den Fremdling dränge nicht; ihr wisset ja, wie dem Fremdling zu Muthe ist, denn Fremdlinge wart ihr selbst im Lande Egypten (Exodus XXIII, 9).

„So wählet euch gelegene Städte aus, Aufnahmestädte seien sie euch, dass dahin fliehe der Todtschläger, der eine Person er-

schlagen aus Versehen. Den Kindern Israel und dem Fremdlinge seien diese Städte zur Aufnahme (Numeri XXXV, 11—15).

„Ich gebot euren Richtern und sprach: Höret eure Brüder gegenseitig und richtet nach Gerechtigkeit zwischen einem Manne und seinem Bruder und seinem Fremdlinge.“ (Deuter. I, 16).

Die mosaischen Gesetze in Betreff der Wohlthätigkeit sind folgende:

„Wenn ihr erntet die Ernte eures Landes, so sollst du das Ende (peah) deines Feldes nicht vollends abernten und keine (leketh) Nachlese deiner Ernte sollst du halten. Und in deinem Weinberge sollst du nicht nachlesen (oleloth) und die Beeren in deinem Weinberge nicht auflesen (peret); dem Armen und dem Fremdling sollst du sie überlassen. Ich bin der Ewige euer Gott (Leviticus XIX, 9 und 10).

„Am Ende von drei Jahren sollst du ausscheiden alle Zehnten deines Ertrags desselben Jahres und sie in deinen Thoren liegen lassen. Dann komme der Lewi, — denn er hat keinen Antheil und Besitz bei dir — und der Fremdling und die Waise und die Wittwe, die in deinen Thoren sind, und sollen es essen und satt werden.“ (Deuteronomium XIV, 28 und 29).

Hier hat der Heide dasselbe Recht wie der Levite.

DRITTES CAPITEL.

Die thalmudischen Gesetze in Betreff der Heiden.

Die mosaischen Gesetze zu Gunsten der Heiden nahmen zur thalmudischen Zeit eine ansehnliche Entwicklung; die Gelehrten des Thalmuds, als treue und eifrige Hüter des Gesetzes, entwickelten es im Geiste Mosis. Wir wollen zunächst zwei Stellen aus berühmten Thalmudcommentaren, und zwar betreffend den Eid und die Zeugenschaft von Heiden vor jüdischen Gerichten, citiren.

Die unter dem Namen Thossephoth bekannten berühmten Thalmudcommentatoren sagen, dass nach den thalmudischen Gesetzen ein jüdisches Gericht einem Heiden einen Eid zuschieben

könne, welchen dieser im Namen seiner Gottheit leisten könne; umsomehr, fügen die Thossephoth hinzu, ist ein Christ zur Eidesleistung unter Anrufung der Dreieinigkeit vor israelitischen Richtern durch das rabbinische Gesetz zugelassen (s. Bd. V, S. 324 und 325).

Der berühmte Commentator Mordekhai citirt folgende Stelle aus dem Buche der Weisheit (*sepher ha-hokhmah*): „Nach dem mosaischen Gesetze sind die Heiden gleich den Juden zur Zeugenschaft befähigt. Von Räubern wurde kein Zeugniss angenommen; aber diejenigen, welche Vertrauen einflössten, konnten Zeugniss ablegen, und ihre Zeugenschaft wird wie die der Juden angenommen.“ Derselbe Commentator fügt hinzu: „Mein Lehrer Rabbenu Jakar behauptete, dass die Heiden, welche als wahrheitsliebende Menschen gekannt sind, zur Zeugenschaft wie die Juden berechtigt sind“ (s. Bd. I, S. 330). Die Rechtslehrer verwarfen die Zeugenschaft der Heiden nur in den religiösen Fragen oder in den Fällen, wo es sich um ein jüdisches Gesetz handelte, welches die Heiden nicht anerkannten (s. Bd. II, S. 39); sie verwarfen auch wohl die heidnischen Urkunden mit den Unterschriften von Menschen, die nicht zu unterzeichnen verstanden und nur mit Dinte die Namensbuchstaben ausfüllten, welche man ihnen im Pergament ausgeschnitten hatte; denn, wie Rabban Simon ben Gamaliel gesagt hat, haben auch von jüdischen Zeugen die Unterschriften, die in derselben Weise erlangt sind, keinen Werth (s. Bd. I, S. 331), und Rab Khahana bestrafte einen Juden für eine solche Unterschrift mit der Geisselstrafe (a a. O., S. 349). Andererseits, sagt die Gemara (Tractat Gitin, fol. 10), wenn ein Scheidebrief zwei Unterschriften hat, deren erste die eines Heiden, die zweite die eines Juden ist, so werden beide angenommen; denn man kann voraussetzen, dass der Heide ein unterrichteter Mann, der seinen Namen selbst unterzeichnen kann, ist; sonst hätte man seine Unterschrift nicht der des Juden, der unterzeichnen konnte, vorangehen lassen (s. Bd. I, S 329—336).

In Betreff des Wuchers habe ich schon im fünften Abschnitt durch zahlreiche Beweise nachgewiesen, dass das mosaische und rabbinische Gesetz dem Juden verboten hat, einem

Heiden auf Wucher zu leihen. Man hat mich dieserhalb angegriffen und eine Mischnah entgegen gehalten. Man hat übersehen, dass einer der grössten Rechtslehrer des Thalmuds, Rab Nahaman, ausdrücklich sagte, dass es einem Juden verboten ist, einem Heiden auf Wucher zu leihen (s. Tractat Baba mezia, fol. 70 b); man hat des weiteren übersehen, dass dieser Rab Nahaman die fragliche Mischnah kannte und sie sehr gut erklärte (s. Bd. III, S. 302). Bekanntlich hat der Thalmud die allgemeine Regel angenommen, dass immer der Entscheidung Rab Nahaman's in civilgesetzlichen Fragen zu folgen sei (*hilkhatha kherab Nahaman bedine*). *)

---

*) Woher kommt die ziemlich allgemein verbreitete Meinung, Moses und der Thalmud hätten erlaubt, von Heiden Zinsen zu nehmen? Es scheint mir von Folgendem herzurühren.

Es gibt zwei Gesetze, die Moses aufgestellt hat und die im Laufe der Jahrhunderte unausführbar geworden sind:

1. Moses hat das Gesetz der Verjährung aller Schulden im Jahre der Schemitah (s. Bd. I, S. 15) festgesetzt. Dieses Gesetz war schon zur Zeit Hillel's unausführbar geworden, lange vor der Redaction der Mischnah. Was geschah? Da man ein mosaisches Gesetz nicht einfach umstossen wollte, so suchte man demselben durch die Formalität des *prosbul*-Schreibens Genüge zu leisten (s. Bd. I, S. 16); oder auch es brachte der Schuldner dem Gläubiger sein Geld; dieser, um dem Gesetze zu genügen, sagte, er könne es der Schemitah wegen nicht fordern; der Schuldner aber bestand darauf, dass er es freiwillig gebe und der Gläubiger nahm das Geld an. Was nun konnte man thun, wenn der Schuldner ein Heide war und sich zu diesen, durch die Ehrfurcht vor dem mosaischen Gesetz hervorgerufenen Formalitäten nicht hergeben wollte? Wenn der Schuldner ein Heide war, so unterzog man sich gar keiner Formalität und verlangte ganz einfach sein Geld, trotz der *Schemitah*. Woraus man schliessen kann, dass Moses diese Vorschrift nur für den jüdischen Schuldner gegeben hat, welcher in diesem Jahr der *Schemitah* keine Ernte einheimste, nicht aber für den Heiden, welcher in diesem Jahr wie in allen anderen sein Feld bebaute. Dieser Schluss ist richtig und stimmt mit den Worten der Bibel überein. (Deuteronomium XV, 3).

2. Moses verbot den jüdischen Gläubigern den geringsten Zins sowohl von jüdischen als heidnischen Schuldnern zu nehmen. Dieses Gesetz war noch zur Zeit des Thalmuds anwendbar, als die Juden

In einer Beraitha heisst es: „Wenn ein Jude einem Heiden oder einem heidnischen Sklaven das Unrecht gethan hat, welches die Geisselstrafe oder die der Internirung in einer Freistadt zur Folge hat, so hat er diese Strafen zu bestehen, als ob er es einem Israeliten gethan hätte" (s. Tractat Makhoth, fol. 8 b). Rabba sagt, dass, wenn ein Heide mit einem Juden vor einem heidnischen Gerichte processirt, und zwei andere Juden zu Gunsten des Heiden zeugen können, sie verpflichtet sind, dies zu thun (s. Tractat Baba Kama, fol. 114 a). Das rabbinische Gesetz verbietet, einen Heiden zu täuschen, selbst wenn dieser dadurch keinen materiellen Schaden erleiden sollte (s. Bd. V, S. 314).

In der Mischnah heisst es: „Das mosaische Gesetz befiehlt den Bauern, die fallenden (*leket*) Aehren den Armen zu überlassen, ferner das was der Schnitter aus Vergesslichkeit (*schikhehah*) stehen liess, sowie ihnen ein kleines Ende (*peah*) vom Lande stehen zu lassen. Die armen Heiden haben dieselben Ansprüche auf diese Almosen wie die Juden" (s. Bd. I, S. 392). Eine

---

noch ausschliesslich Ackerbau trieben. Darum verbietet auch der Thalmud ebenso streng wie die Bibel, irgend welchen Zins vom heidnischen oder jüdischen Schuldner zu nehmen. Erst im Mittelalter, als die Juden ein fast ausschliesslich handeltreibendes Volk geworden waren, wurde das thalmudische und mosaische Gesetz unhaltbar Ohne Credit und Zinsen kann kein Handel bestehen. Da es sich hier um kein religiöses, sondern um ein bürgerliches, ökonomisches Gesetz handelt, verfiel es durch die Macht der Verhältnisse, und die Juden begannen mit ihren Glaubensgenossen so gut als mit Nichtjuden zu handeln und auf Zinsen zu leihen. Nur, wenn ein Jude mit einem Glaubensgenossen verhandelte, suchte sowohl Gläubiger als Schuldner das mosaische Gesetz durch eine Formalität *hether zekukim* oder *hether iska* genannt, zufrieden zu stellen (s. die Erklärung S. 108). Wenn man einem Nichtjuden Geld lieh, und der Schuldner wollte sich der wegen des mosaischen Gesetzes vorgeschriebenen Formalität nicht fügen, so wurde davon abgesehen. Daher stammt der Brauch, einem Nichtjuden ohne Formalität zu borgen, wie wenn Moses es niemals verboten hätte und einem Juden nur zu borgen, nachdem man dem fraglichen Gesetz Genüge geleistet hatte. Daher auch der Irrthum, als beziehe sich das mosaische Verbot nicht auch auf denjenigen welcher einem Heiden borgt.

Beraitha sagt, dass den armen Heiden wie den Juden die Nahrung, die Kleidung und die Ausstattung für ihre heiratenden Töchter zu geben ist. Die kranken Heiden muss man wie die Juden besuchen. Man muss sich mit der Beerdigung der heidnischen Leichen beschäftigen, ihnen eine Leichenfeier veranstalten und ihre Hinterbliebenen trösten (ibidem).

Rabbi Johanan stand vor heidnischen Greisen auf, indem er sagte, man müsse ihnen Achtung bezeugen, weil sie viel gelitten in ihrem Leben. Abaja reichte ihnen die Hand um sie zu stützen. Rabba und Rabbi Nahaman schickten den heidnischen Greisen ihre Diener um sie zu stützen (a. a. O., S. 415).

VIERTES CAPITEL.

Ger und Thoschab in der Bibel.

Ich habe jetzt noch von den Heiden nach dem Thalmud in religiöser Hinsicht zu sprechen. Aber vor allem muss man die biblischen Entscheidungen in dieser Beziehung kennen, und die Bedeutung der in der Bibel gebrauchten Wörter *ger* und *thoschab* verstehen. Das Wort *ger* bezeichnet, seiner Etymologie nach, einen Menschen, welcher erst kurze Zeit im Lande wohnt, folglich einen neuerdings angelangten Fremden oder einen Menschen, der noch keinen festen Wohnsitz im Lande hat. Das Wort *thoschab*, abgeleitet vom Verb *jaschob*, scheint einen im Lande wohnhaften Mann, der indessen nicht Bürger geworden ist, zu bezeichnen, folglich einen Fremden, der im Lande einen festen Wohnsitz hat; denn der Landesbürger trägt den Namen *joscheb haarez*, Landesbewohner. Die beiden Wörter *ger* und *thoschab* werden jedoch oft, trotz der Etymologie, als Synonymen betrachtet, da Abraham, als er sich im Lande der Hethiten aufhielt, ihnen sagte, er sei *ger* und *thoschab* (Genesis XXIII, 4), und das Wort *ger* wird oft auch auf den lang schon im Lande Wohnenden und sogar auf die Fremden, die schon seit mehreren Jahrhunderten sich darin aufhalten, angewandt, da es heisst, dass die

Hebräer *gerim* im Lande Egypten waren (Leviticus XIX, 34; Deuteronomium XXIII, 9; s. auch Leviticus XXV, 23). Man nannte *nokhri* den Heiden, der nur vorübergehend im Lande Israel sich aufhielt und nicht darin wohnte (I. Könige VIII, 41); aber die Fremden, welche es bewohnten, wurden *gerim* oder *thoschabim*, im Singular *ger* oder *thoschab* genannt

Da die heilige Schrift geglaubt hat, eine grosse Anzahl von Gesetzen in Bezug auf die Gerim aufstellen zu sollen, und da sie sehr oft von ihnen spricht, so waren sie wohl sehr zahlreich unter den Israeliten. Uebrigens heisst es ausdrücklich: „Auch viel Gemisch (von Nichtjuden) zog (aus Egypten) mit ihnen herauf“ (Exodus XII, 38), und zu Salomon's Zeit gab es ihrer in Palästina 153600 (II. Chronik II, 16). In so grosser Zahl im kleinen (ausschliesslich Landbau treibenden) Lande Palästina lebende Fremde, die keine Felder, den einzigen Reichthum des Landes, besassen, mussten arm sein. In der That stellte Moses den *Ger* immer in den gleichen Rang mit der Waise und der Wittwe, die Beschenkung des heidnischen *Ger* mit Almosen gleich den unglücklichen Israeliten anempfehlend. Doch konnten sie nicht von Almosen allein leben: sie verrichteten alle Arten von Arbeiten, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen; zerkleinerten Holz, waren Wasserträger, verrichteten überhaupt jede gewünschte Arbeit, wie unsere jetzigen Taglöhner. Moses sagte zu den Hebräern: „Ihr stehet alle hier mit euren Weibern, euren Kindern, und allen euren *gerim*, von den Holzhauern bis zu den Wasserschöpfern“ (Deuteronomium XXIX, 9 und 10). Es war ein zur biblischen Zeit in Gebrauch stehender Ausdruck, Taglöhner als Holzhacker oder Wasserträger zu bezeichnen, um zu sagen, dass diese Leute jede ihnen aufgetragene Arbeit verrichteten, um so ihren Lebensunterhalt zu verdienen, da sie sonst kein Vermögen und kein anderes Mittel ihre Existenz zu fristen besassen.

Hieraus erklärt sich, wie die Gibeoniten Holzspälter und Wasserträger wurden; nicht um sie dadurch zu strafen, legte ihnen Josua diese niedrige Stellung auf. Im Gegentheil hatten Josua und die Häupter der Nation, die ihnen das Leben geschenkt hatten, sie leben lassen, ohne ihnen die geringste Kränkung

zufügen zu wollen. Da aber ihre Felder einen Theil des Landes bildeten, welches dem Volke Israel vertheilt werden sollte, so besassen sie nichts mehr, wovon sie hätten leben können, und sie waren also gezwungen als Taglöhner zu leben, oder, nach dem biblischen Ausdrucke, als Holzspälter und Wasserträger (Josua IX, 21). Dies erklärt uns auch, wie Moses von Holzhackern und Wasserträgern sprechen konnte, noch ehe die Gibeoniten es zu Josua's Zeit geworden waren; denn es gab zu allen Zeiten in Israel Holzhacker und Wasserträger, wie es anderwärts immer Taglöhner gab. Dies erklärt uns schliesslich auch, warum Moses, die Feier des Ruhetages anbefehlend, die *gerim* nicht vergisst, denn diese *gerim* arbeiteten viel, um ihren Bedürfnissen genügen zu können. „Am siebenten Tage sollst du keine Arbeit verrichten, weder du, noch dein Sohn, . . . noch dein *ger*“ (Deuteronomium V, 14). „Am zehnten Tage des siebenten Monats . . . sollt ihr keine Arbeit verrichten, weder der Einheimische, noch der *ger*“ (Leviticus XVI, 29).

Viele dieser *Gerim*, anstatt von Tag zu Tag vom Zufall irgend eine Arbeit zu erwarten, und so Gefahr zu laufen, oft ohne Arbeit zu bleiben, suchten sich als Dienstboten für eine gewisse Zeit bei Bürgern, welche sie nährten, kleideten*) und überhaupt unterhielten, zu vermiethen. Es gab also in Israel freie Dienstboten, denn alle diese, Dienstboten gewordenen *Gerim* waren keine Sklaven, da sie ihren Herrn, wann es ihnen beliebte, verlassen konnten. Man nannte sie zuweilen *ebed* (Josua IX, 23), denn einestheils ist ein Dienstbote, welcher wohl die Berechtigung besitzt, seinen Herrn zu verlassen, der es indessen nicht thun kann, wenn er nichts zu leben hat, beinahe ein Sklave; und anderntheils bezeichnet das Wort *ebed* nicht immer einen wirklichen Sklaven, sondern häufig einen einfachen Lohndiener, oder gar ein unabhängiges Individuum, das aus Gefälligkeit oder Höf-

---

*) Jeder Bürger kleidete seine Diener nach seinem Range, da im Thalmud die Frage discutirt wird, ob die ihren Herrn verlassenden Dienstboten die Kleider behalten dürfen, welche ihnen jener seinem Range entsprechend gegeben hat.

lichkeit Dienste leistet; so bezeichnet sich z. B. Jakob seinem Bruder Esau gegenüber als dessen *ebed*, Diener (Genesis XXXIII, 5). Der eigentliche, im Thalmud für diese *gemietheten* Diener gebrauchte Terminus ist *sakhir welakid* (s. Tractat Baba Kama, fol. 104 a), und in der Bibel *sakhir we-thoschab* (Leviticus XXII, 10; XXV, 6) oder *thoschab we-sakhir* (Exodus XII, 44)

Da der israelitische Staat immer sehr tolerant gegen die fremden Culte gewesen, ist der *Ger* oder der *Thoschab* wohl Heide geblieben. Die Bibel sagt dies ausdrücklich an zwei Stellen. In der einen sieht man, dass der *Ger* sich der Beschneidung nicht zu unterziehen hatte und nicht zur Osterfeier verpflichtet war, dieser echt jüdischen Nationalfeier, die zur Erinnerung der Befreiung des Volkes und seiner Constituirung als unabhängige Nation eingesetzt worden. Die Stelle lautet: „Dies ist die Satzung des Pesach: Kein Fremder (ben nekher) soll davon essen. . . Ein *thoschab wesakhir* (jener *thoschab*, von dem ich sprach) soll auch nicht davon essen. . . . . . . Und wenn ein Fremdling (*ger*) bei dir sich aufhält und will das Pesach verrichten dem Ewigen, so werde bei ihm beschnitten alles Männliche und alsdann (*as*) mag er hinnahen, es zu verrichten und er sein wie der Eingeborene (*esrah*) des Landes (wie ein wirklicher Israelit). Aber kein Unbeschnittener (auch ein Jude, der durch irgend eine Ursache, etwa Krankheit etc. nicht hat beschnitten werden können) soll davon essen. Eine Weissung sei für den Fremdling (*ger*) und den Eingeborenen (*esrah*)“ (Exodus XII, 43—49), d. h. der Jude und der *Ger* durften vom Osterlamme nur, wenn sie beschnitten waren, geniessen. Daraus geht hervor, dass der *Ger* nicht zur Beschneidung verpflichtet war, wenn er nicht beabsichtigte, die Osterfeier mitzuhalten, und dass er diese nur hielt, wenn er sie halten *wollte.* Es geht auch daraus hervor, dass der *thoschab wesakhir* auch nicht beschnitten war, da er nicht vom Osterlamme essen durfte. An einer anderen Stelle wiederholt die Bibel dieselben Bestimmungen kürzer: „Wenn ein Fremdling bei euch sich aufhält und will das Pesach bei euch verrichten nach den Satzungen des Pesach und nach dessen Vorschriften, so soll er es thun; das gleiche Gesetz gilt für dich und

den *Ger*“ (Numeri IX, 14). Dies heisst: Der Jude und der *Ger* sollen beschnitten sein, wenn sie vom Osterlamme essen wollen, ganz so wie es im Exodus vorgeschrieben ist; der Jude oder der beschnittene *Ger* hatten es am fünfzehnten Tage des zweiten Monats zu essen, wenn es nicht am fünfzehnten Nissan geschehen konnte, sie hatten es mit den *Mazoth* und dem *Maror* zu essen, und endlich hatten der Jude und der *Ger* es in der Nacht des fünfzehnten zu essen und ohne seine Knochen zu zerbrechen (wie es in derselben Stelle Numeri IX, 10—12, heisst). Die Stelle im Numeri spricht also nur von einem *Ger*, welcher Ostern feiern *will*, aber sie *zwingt* ihn nicht dazu; sonst wäre sie im Widerspruch mit der im Exodus, die ich soeben citirt habe.

An anderer Stelle sagt die Bibel ausdrücklich, dass ein *Ger* dem Juden Verbotenes essen darf: „Ihr sollt nichts Gefallenes (*nebelah*) essen, dem *Ger* magst du es geben, dass er es esse“ (Deuteronomium XIV, 21).

Der *Ger* war also ein wirklicher Heide, der in Palästina unter den Hebräern als Arbeiter oder Holzhacker oder Wasserträger oder Dienstbote lebte. Dennoch legten ihm sein Aufenthalt in Palästina und seine Stellung als Arbeiter oder Dienstbote bei den Hebräern gewisse Verpflichtungen auf, nämlich:

1. Da er bei den Hebräern im Hause wohnte, die ihm seine Nahrung für seine Arbeit gaben, so sollte er während des Osterfestes kein gesäuertes Brod (*hamez*) essen (Exodus XII, 19), indem Moses nicht allein verlangte, dass die Juden keines essen, sondern dass sich auch kein *hamez* in ihren Häusern *finde* (ibidem), während es erlaubt war, alle anderen verbotenen Nahrungsmittel im Hause zu verwahren. Man begreift also, dass das Verbot, während des Osterfestes das gesäuerte Brod im Hause zu *behalten*, das Verbot in sich schloss, es den heidnischen Hausleuten, die man für ihre Arbeiten beköstigte, zu essen zu geben; während ein Hebräer alle anderen verbotenen Nahrungsmittel, welche er im Hause *behalten* konnte, auch seinen heidnischen Bedienten geben durfte. Das gesäuerte Brod machte also eine Ausnahme. Eine andere Ausnahme machte das Verbot, Blut zu trinken. „Der *Ger*, der sich unter euch aufhält, soll kein Blut essen“

(Leviticus XVII, 10 und 12). Warum diese Ausnahme? Die darauf folgenden Verse erklären sie. „Die Kinder Israels oder der *Ger*, . . . die ein Thier tödten, sollen das vergossene Blut mit Erde bedecken, denn *die Seele ist in dem Blute*, desshalb habe ich den Kindern Israels verboten Blut zu essen“ (ibidem, 13 und 14). Man sieht also, dass das Gebot, das Blut zu bedecken, durch das Verbot des Genusses motivirt ist. Moses hat jedoch nicht vorgeschrieben, auch alle anderen verbotenen Genussmittel zu bedecken; das Blut bildet also eine Ausnahme. Sein Genuss ist nicht nur untersagt, man ist sogar verpflichtet, es mit Staub zu bedecken, um jenen unmöglich zu machen; man *verabscheute* eine solche Nahrung. Es ist also leicht zu erklären, dass Moses auf die heidnischen Dienstboten der Juden das Verbot des Blutgenusses, und das Gebot, es zu bedecken um diesen unmöglich zu machen, ausdehnte *).

2. Der unter den Hebräern wohnende *Ger* durfte den Gott Israels nicht lästern (Leviticus XXIV, 16). Wenn der *Ger* unabsichtlich gefehlt (indem er ein auch auf die Heiden anwendbares Verbot übertreten hat), so kann ihm vergeben werden, wie dem Juden, der unabsichtlich gefehlt hat; das Gesetz betreffs der Vergebung unabsichtlich begangener Sünden ist auf den *Ger* wie auf den Juden anzuwenden. Wenn aber der Jude oder der *Ger* absichtlich, mit offenem Trotz (*bejad ramah*), die verbotene Handlung begangen hat, so lästert er Gott und wird bestraft (Numeri XV, 26—30).

Bekanntlich brachten die Heiden oft wie die Juden Opfer im Tempel zu Jerusalem dar, obgleich sie Heiden blieben; von einem Heiden wurde aber nicht angenommen, was einem Juden zurückgewiesen worden wäre; ein Heide durfte also nicht ein fehlerhaftes Thier darbringen, und sollte sich denselben Anfor-

---

*) Moses erlaubte den Hebräern nicht, ihre heidnischen Dienstboten am Sabbathtage für sich arbeiten zu lassen (Exodus XX, 10; XXIII, 12; Deuteronomium V, 14), auch am Versöhnungstage nicht (Leviticus XVI, 29). Dies ist nicht ein Verbot, das dem *Ger*, sondern das den Hebräern gegeben ist (s. Tractat Jabamoth, fol. 48b, Tossephot Artikel *seh ger thoschab*).

derungen, die dem Juden gemacht wurden, fügen, umsomehr, als der *Ger* nicht verpflichtet war irgend etwas darzubringen und er es also völlig freiwillig that (Leviticus XXII, 18—25; Numeri XV, 14—16).

Ein Jude durfte im Zustande der Unreinigkeit den Tempel nicht betreten, auch heilige Gegenstände nicht berühren (Numeri XIX, 13). Der Heide, der den Tempel betreten wollte, musste sich wie die Juden reinigen (ibidem, 10; Leviticus XVII, 16).*)

Schliesslich, wenn er ein Opfer dem Gotte Israels darbringen wollte, so musste dies im Tempel, wie von den Juden, und nicht anderswo geschehen (Leviticus XVII, 8).

3. Aus Moralitätsgründen war es den Heiden in Palästina verboten, dem Molokh Menschenopfer darzubringen (Leviticus XX, 2). „Thuet nichts von diesen Greueln (*thoeboth*), weder der Jude, noch der *Ger*, der sich aufhält unter euch“ (Leviticus XVIII, 26). Diese Greuel (*thoeboth*) sind die Päderastie, welche die heilige Schrift *thoébah* nennt (ibidem, 22) und die unnatürliche Unzucht mit einem Thiere, welche sie (ibidem, 23) *thebel* nennt.

Alles in Allem war der *Ger* ein wirklicher Heide; er war nach dem mosaischen Gesetze weder der Beschneidung, noch irgend einer anderen religiösen Ceremonie unterworfen. Es war ihm einzig nur verboten, Blut zu geniessen wie die alten Barbaren oder die Eskimos, dem Molokh Menschenopfer darzubringen, Pädasterie oder Unzucht mit Thieren zu treiben, den Gott Israels zu lästern, ihm in anderer als der vorgeschriebenen Weise zu opfern; er war aber durchaus nicht zu irgend einem Opfer verbunden, noch brauchte er vom Osterlamme zu essen oder irgend eine Reinigungsvorschrift zu beobachten, wenn er nicht den Tempel betreten oder heilige Gegenstände berühren wollte. Schliesslich durfte er, als Dienstbote von Juden, die ihn für seine Arbeit beköstigten, am Ostern kein gesäuertes Brod essen, das die Juden

---

*) Es wird hier befohlen, die Reinheitsgesetze zu beachten, indem mit der Unterlassung eine Sünde begangen werde; d. h. wenn der Tempel betreten oder heilige Geräthschaften vor der Vornahme der Reinigung berührt werden.

nicht einmal im Hause *halten* durften. Wahrscheinlich hatte der *Ger*, der heidnische in Palästina wohnende Fremde, sich den von Moses eingeführten *Civil*gesetzen des Landes zu fügen. Es war also nützlich, dass er sich verpflichtete, diese Civilgesetze zu beobachten (s. Deuteronomium XXIX, 10) und dass er sie lernte (ibidem XXXI, 12) ebenso wie die oben angeführten Moralgesetze.

FÜNFTES CAPITEL.

Die Heiden nach dem Thalmud in religiöser Beziehung.

Nach der Mischnah haben die Heiden ihren Antheil gleich wie die Juden an der zukünftigen Welt. Dies behauptet auch Rabbi Josua, welcher diese Idee in einer Beraitha ganz bestimmt ausdrückt (s. Bd. V, S. 99).

Bekanntlich war nach den Thalmudisten jeder Israelite zu heiraten verpflichtet, um Kinder zu bekommen. Nur wer bereits Kinder hatte, wurde davon dispensirt. Wenn ein Heide vor seinem Uebertritt zum Judenthum schon Kinder gehabt hat, so ist er, nach Rabbi Johanan, nicht verpflichtet sich wieder zu verheiraten; denn er hat dem fraglichen Gebote schon Genüge geleistet. Man ist, sagt derselbe, zu heiraten verpflichtet, weil der Prophet Jesajas sagt: Gott hat die Welt nicht erschaffen, dass sie eine Wüste sei, sondern dass sie bevölkert werde (Jesajas XLV, 18); jener Proselyt hat aber schon zur Verbreitung des Menschengeschlechts beigetragen, indem er heidnische Kinder hat (s. Bd. V, S 343).

Rabbi Akiba, der berühmteste Rechtslehrer in Israel, pflegte zu sagen: Der Mensch (Jude oder Heide) ist das von Gott geliebteste Geschöpf, da er in seinem Ebenbilde geschaffen ist (ibidem, S. 155).

Hieraus entspringt das bewunderungswürdige Princip von Toleranz und Fürsorge für die menschliche Würde, welches von allen Gelehrten des Thalmuds ausnahmslos angenommen war, wonach es verboten war, einen Heiden unbewusst sündigen zu zu lassen (s. Bd. I, S. 35).

Die Heiden konnten im Tempel zu Jerusalem opfern oder den Synagogen Cultusgeräthe schenken (a. a. O., S. 19, und Bd. V, S. 61).

Rabbi Eleasar sagte: Moses hat befohlen, siebenzig Stiere *(parim)* als Sühnopfer im Tempel zu Jerusalem an den sieben Tagen des Laubhüttenfestes darzubringen, damit Gott allen heidnischen Völkern der Erde ihre Sünden vergebe (s. Bd. I, S. 54).

Rab Joseph sagte: Ein heidnisches Kind, das (mit Einwilligung seines Vaters, fügt Raschi hinzu) Proselyte geworden ist, hat das Recht, seinen Uebertritt für ungiltig zu erklären und aus dem Judenthume wieder auszutreten, um zum Heidenthume zurück zu kehren, sobald es volljährig geworden.

SECHSTES CAPITEL.

Die persischen und römischen Beamten und Gerichtsdiener.

Bis hierher habe ich durch zahlreiche aus Bibel und Thalmud gezogene Stellen zu beweisen gesucht, dass die Juden im Allgemeinen mit ihren heidnischen Nachbarn in Harmonie lebten, und dass die bezüglichen thalmudischen Gesetze wie die der Bibel von der vollkommensten Toleranz und der Achtung vor der Menschenwürde durchdrungen waren, denn wie Rabbi Akiba sagt: Alle Menschen, Juden und Heiden, sind im Ebenbilde Gottes geschaffen (s. oben S. 219), und wie die Mischnah sagt: Gott hat nur einen einzigen Menschen, Adam, geschaffen, dessen Kinder die ganze Erde bevölkern sollten, damit alle Menschen Brüder und gleichstehend seien, und dass keiner zum Andern sage, er sei von edlerem Blute (s. S. 205). Es gibt jedoch Stellen im Thalmud, woraus gegentheilige Schlüsse gezogen werden könnten. In diesen Stellen wird von Heiden gesprochen, welchen man alle Verbrechen, Diebstahl, Räuberei, selbst Mord und die schändlichsten Laster zuschrieb (s. Bd. V, S. 107). Im dritten Capitel des vierten Abschnittes haben wir gesehen, dass diese Stellen nur eine gewisse Klasse, und nicht alle Heiden betreffen.

Welches war aber diese Klasse von Heiden, die so schlecht waren, dass man sie aller Verbrechen fähig hielt, und so mächtig, dass man sich scheute, sie deutlich zu bezeichnen? Vor der Beantwortung dieser Frage müssen wir die politische Stellung der Juden zur thalmudischen Zeit und ihre Beziehungen zu den Heiden und besonders zu der persischen oder römischen Regierung in Betracht ziehen.

Die Juden beschäftigten sich zur thalmudischen Zeit fast ausschliesslich mit Ackerbau, und bewohnten ihr Land allein, es gab fast keine heidnischen Landbauern unter ihnen; nur in den grossen Städten gab es *Garnisonen* von heidnischen Soldaten. Die Beweise hierfür sind folgende:

a. Rab Huna sagte, man solle eine Hadas (eine der vier zur Laubhüttenfestfeier gebrauchten Pflanzen) nicht von einem Heiden kaufen, denn sie rührt fast immer vom Raube her; der Heide hat Juden ein Feld weggenommen und verkauft dessen Pflanzen (s. Tractat Sukhah, fol. 30a, und Bd. I, S. 53). Hatten denn die Heiden keine eigenen Felder? Die heidnischen Bauern wohnten nicht unter den Juden, bei denen sich nur Garnisonen befanden, die keine Felder besassen.

b. Rabba sagt: Als wir bei Rab Nahaman waren, sagte er uns bei Ausgang der Ostertage: Kaufet *hamez* (gesäuertes Brod) bei den Soldaten (*bene hela*). Es gab also in der Stadt keine anderen heidnischen Bewohner als die Garnison (s. Bd. I, S. 35).

c. Wenn die jüdischen Metzger ein Thier *terephah* gefunden hatten, so wurde es bekannt gemacht. Wie geschah dies? Rab Isaak ben Joseph sagt: Ein Herold rief aus: Es gibt heute Fleisch für die Soldaten, *bené hela* (Tractatat Holin, fol. 94 b). Es gab also keine anderen heidnischen Einwohner in der Stadt.

Wir haben gesehen, dass die Juden wohl keinen Ausnahmegesetzen unterworfen waren, sie hatten alle Bürgerrechte in ihrem Lande; und wenn die Regierung sie durch ein unbilliges Gesetz (*geserah*) verfolgte, so pflegten sie zu sagen: *geserah abida debatlah*. Drückende Gesetze werden gewöhnlich schnell abgeschafft (s. Tractat Khethuboth, fol. 3 a). Sie waren indessen verpflichtet, verschiedene Steuern zu entrichten und litten besonders unter der

Unregelmässigkeit und Willkür, mit welcher die Steuern erhoben wurden, sowie durch die Missbräuche der Beamten und die Gewaltthätigkeit der Garnison und der Häscher der Regierung. Die Beweise hierfür sind die folgenden:

a. Die persische Regierung betrachtete sich als der wirkliche Eigenthümer des gesammten Grund und Bodens, die Bauern als seine Pächter. Sie liess sie ruhig die Früchte ihrer Ernte geniessen, wenn sie die Grundsteuer am Schlusse des Jahres bezahlten. Wenn ein Bauer die Steuer am Schlusse des Jahres nicht entrichtete, so nahm man ihm seine Felder weg und gab sie einem Anderen, welcher die Steuern davon bezahlte (s. Bd. III, S. 321, und IV, S. 174 und 175). Die Abgaben waren so bedeutend, dass die Einwohner oft gezwungen waren davon zu laufen und ihre Felder der Regierung zu überlassen (ibidem).

b. Es gab auch eine Kopfsteuer. Wenn Jemand sie nicht entrichtete, so wurde er ins Gefängniss gesetzt, oder er flüchtete, oder man liess ihn auch für die Regierung arbeiten, welche ihn verkaufte und den Verkaufspreis für die geschuldete Steuer nahm (s. Bd. III, S. 321 und IV, S. 175).

c. Es gab noch viele andere Abgaben, wie die, *khelila* genannte und schon in den Büchern der Makkabäer erwähnte (s. Tractat Baba bathra, fol 8 a); ferner die *angaria* (s. Bd. III, S. 345), d h. die Regierungsbeamten hatten, wenn sie für den Staat reisten, das Recht, den Bewohnern ihre Esel für die Dauer ihrer Reisen wegzunehmen, sie gaben die Esel aber wohl auch gar nicht mehr zurück. Zuweilen nahmen die Beamten Haussuchungen vor, um die Esel zu suchen, zuweilen unterliessen sie dies und nahmen einfach dem ihnen Begegnenden seinen Esel weg und liessen ihn seinen Weg zu Fuss fortsetzen (ibidem, S. 348). Wenn die Regierung irgendwo eine Brücke bauen wollte, so mussten ihr die Bewohner erst die Baumaterialien liefern, und nach Eröffnung der Brücke mussten sie Brückengeld für das Recht der Benützung entrichten (s. Bd. II, S. 508).

d. Alle diese Steuern wurden in der willkürlichsten Weise und ganz nach Zufall erhoben. Die Kopfsteuer war nicht fixirt,

da die Geburten, Sterbefälle, Aus- und Einwanderungen der Regierung gänzlich unbekannt blieben. Die Grundsteuer war ebenfalls nicht festgestellt, die Regierung nahm keine Rücksicht auf gute oder schlechte Ernte, kannte nicht einmal alle steuerbaren Grundstücke, da es Bauern gab, die nie Grundsteuer bezahlten, weil ihre Felder von Weiden umgeben und dem Fiscus unbekannt waren (s. Bd. IV, S. 175) Bekanntlich machten im Mittelalter die russischen Grossfürsten Rundreisen, um alle ihre Unterthanen zu besuchen und die Steuern zur Erntezeit in natura zu erheben. Diese Fürsten liessen sich dabei von einem zahlreichen Gefolge von Beamten und Parasiten begleiten, und alle reisten auf Kosten der armen Bauern, was den dreifachen Vortheil hatte: den Prinzen zu ehren, jeden Widerstand zu verhindern, und den getreuen Unterthanen eine herrliche Gelegenheit zu bieten, ihre Liebe zum Souverän dadurch zu bethätigen, dass sie sich ihrer Güter beraubten, um die Taschen des Prinzen und seiner Akolyten zu füllen. Unter der patriarchalischen Regierung der thalmudischen Zeit war es ebenso. Es sind dies jene *ukhlassa de-akhum*, Armeen von Heiden, von welchen der Thalmud spricht (Tractat Berakhoth, fol. 58; Bd. I, S. 9). Wenn diese Truppen in eine Stadt eindrangen, so gingen sie, da sie weder die Zahl der Einwohner noch ihre Vermögenslage kannten, in die Häuser und auf die Felder und nahmen was sie fanden, und die Anwesenden zahlten für die Abwesenden. Wenn die Regierung z. B. Bauholz für eine Brücke brauchte, so nahmen ihre Beamten, anstatt diese Last allen Bewohnern nach Verhältniss ihres Vermögens aufzuerlegen, dem ersten Besten, der den nächsten Wald besass, das benöthigte Holz (s. Bd. II, S. 508).

Eine solche Truppe kam eines Tages, um die, „Krone“ (*khelila*) genannte, Steuer zu erheben; die Hälfte der Einwohner flüchtete, die Steuerbeamten verlangten alsdann von den Zurückgebliebenen, dass sie für die Abwesenden bezahlten; da jene sich auch flüchteten und nur einen Einzigen, einen Wäscher, zurückliessen, so sollte er allein die ganze Last tragen; glücklicher Weise gelang es schliesslich auch ihm sich gleich den Andern zu flüchten (s. Tractat Baba bathra, fol. 8 a).

So waren also die Grund- und die Kopfsteuer, die *khelila*, die *angaria*, die Brücken u. s. w., welche die sogenannte gesetzliche Steuer bildeten, in Wirklichkeit eine wahre Räuberei durch die Art ihrer Erhebung, durch den Mangel einer billigen Vertheilung und durch zahlreiche Missbräuche der Beamten. Auch waren die Steuereinnehmer (*mokhessim*, Zöllner) von allen Einwohnern, Juden wie Heiden, verachtet und gehasst. Bekannt ist, was das neue Testament über die Zöllner, die *mokhessim* des Thalmuds, sagt. Die Zöllner, sagt der Thalmud, können ihre Missethaten nicht leicht wieder gut machen, denn sie haben Jedermann bestohlen (s. Bd. II, S. 373).

Die Zöllner handelten wie wahre Tyrannen, erhöhten, da sie keiner Controlle unterworfen waren, die Steuer willkürlich und verletzten die Gesetze ihres Landes durch Ueberschreitung des von der Regierung festgesetzten Maasses. Rabba sagt: Die Einnehmer des Holzes für den Brückenbau handeln nicht nach dem Befehle des Königs. Der König verlangt, dass man diese Steuer auf eine billige Art unter alle Eigenthümer vertheile, und die Einnehmer hauen alle Bäume auf einem einzigen Besitzthum (ibidem, S. 508). Man war derart an diese amtlichen Räubereien gewöhnt, dass Jemand sagen konnte, der Einnehmer sei zu entschuldigen, da die Einwohner ihm hätten zuvorkommen können, wenn sie sich vor seiner Ankunft unter sich vereinbart hätten, die erforderliche Menge Holzes zu liefern.

Die Straflosigkeit dieser Räubereien und der völlige Mangel der Controlle hatten noch eine weitere Folge. Dies war, dass man sich erlaubte, Steuern unter dem geringsten oder auch gar keinem Vorwande zu erheben. So erklärt es die Gemara, wenn man liest, dass man die Zöllner täuschen dürfte, indem sie die betreffende Stelle dahin erläutert, dass es sich hier um diese habgierigen Steuereinnehmer handle, welche keine amtliche Ermächtigung haben, überhaupt etwas zu erheben, oder um die, welche mehr erheben, als das Gesetz erfordert (ibidem, S. 465 und 470). Andere massten sich die gerichtliche Gewalt an, und luden, ohne amtliche Autorisation und das nöthige Wissen, die Parteien vor ihre Schranken und gaben Urtheile nach Laune ab; man nannte

sie *megista* (ibidem, S. 470), wahrscheinlich vom Worte *megistos*, sehr gross oder zu gross, indem dieses Wort in dem Sinne von Arroganz genommen wurde. Rab Joseph hatte indessen eine gute Meinung von den heidnischen Richtern seiner Zeit, während Rab Asche fast alle für gewissenlose Menschen hielt (ibidem, S. 472).

Die allgemeine Corruption der Beamten hatte natürlich zur Folge, dass ein ehrlicher Mann, Jude oder Heide, sich fern von den officiellen Kreisen hielt (s. Bd. V, S. 143, Schemajah's Rath, der in einer anderen Zeit der amtlichen Corruption lebte), und dass fast nur die verderbtesten Menschen die verschiedenen amtlichen Anstellungen suchten, besonders die als Zöllner oder bei den Garnisonen, wo sie auf Kosten der friedlichen Bürger leben und sie ohne Maass und Ziel tyrannisiren konnten. Dies waren also jene Individuen, welche man für fähig hielt, die friedlichen Bewohner, wenn es nur ohne Zeugen geschehen konnte, zu ermorden (ibidem, SS. 107, 111, 116, 377), und welchen man die schändlichsten Laster nachsagte (ibidem, S. 107); dies waren also jene Individuen, von welchen Rab Asche sagt, dass, wenn ihnen ein Jude ein Feld verkauft, welches an das eines anderen Juden stösst, der erstere alle Verantwortlichkeit für jedes Unrecht, welches die fürchterliche Nachbarschaft des Käufers dem letzteren zufügen würde, tragen muss (s. Bd. II, S. 470, und III, S. 436), und von welchen Amemar als von Räubern spricht (s. Tractat Baba bathra, fol. 44 a).

Hieraus erklärt sich eine andere Stelle, welche einen ausserordentlichen und unglaublichen Fall vorauszusetzen scheint. In dieser Stelle heisst es, dass alle Bewohner, reiche und arme, zum Bau der Fortificationen der von ihnen bewohnten Stadt beitragen sollen, denn dieselben sind zu ihrem Schutze gegen einen Feind, der Niemand schonen würde, bestimmt. Es bezieht sich dies auf Kriegszeiten. Aber in der Friedenszeit, wo die Befestigungen die Einwohner nur gegen Räuber schützen sollen, die demselben Lande angehören und die aus Furcht vor der Strafe keinen Mord begehen und folglich nur der Plünderung wegen kommen, sind die Befestigungen nur den Reichen nothwendig, die Armen brauchen also zu ihrem Baue nicht beizutragen (s. Bd. IV, S. 25). Wo

hat man je eine Räuberbande gesehen, die in Friedenszeit in eine friedliche Stadt dringt, um deren Bewohner zu plündern, und die Skrupel haben, Jemand zu tödten oder gar ihm eine geringe Verletzung beizubringen? Wenn die Bewohner Widerstand leisten? Wenn sie die Verwegenheit haben, sich nicht ihr ganzes Vermögen wegnehmen lassen zu wollen? Wenn ein Armer seinem reichen Nachbarn in seinem Widerstande Beistand leistet? Würden die Räuber mit leeren Händen abziehen, um die reichen oder armen Einwohner nicht der Gefahr auszusetzen, einige Püffe oder eine Wunde zu empfangen? Ich kenne nur einen Einzigen, der so verfahren wäre, das ist der Satan, der den armen Iob seines ganzen Vermögens beraubte, ohne seine Person zu berühren; Satan hatte aber die Erlaubniss, Iob's Vermögen zu vernichten, von Gott selbst, aber gleichzeitig musste er sich dem Verbote, seine Person anzutasten, fügen (Iob I, 12). Nun kann die fragliche Stelle wohl nur jene habgierigen Beamten im Auge haben, welche ungestraft mit oder ohne Vorwand eine friedliche Stadt mit bewaffneter Hand angreifen konnten, um die Einwohner zu brandschatzen, welche sich aber fürchteten, jemand zu tödten oder zu verwunden.

Kurz, Juden und Heiden lebten zur thalmudischen Zeit in vollkommener Eintracht mit einander, und die Ersteren, getreu den Vorschriften Mosis, übten die grösste Toleranz gegen die Letzteren, achteten und liebten alle im Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen ohne Unterschied ihres Glaubens; aber Juden und Heiden fürchteten und verachteten die niederträchtigen Tyrannen und ihre Handlanger, welche die Juden aus Vorsicht einfach Heiden (*goj*, *nokhri*, *akhum*) nannten, während ihre Zeitgenossen wussten, von welchen Heiden die Rede war, und die Vorsicht begriffen, welche eine nähere Bezeichnung jener gefürchteten Tyrannen untersagte.

ZWÖLFTER ABSCHNITT.

Die heidnischen Sklaven.

Die von der alten heidnischen Zeit datirende Sklaverei wurde durch die mosaische Gesetzgebung beträchtlich gemildert. Es gab noch jüdische und heidnische Sklaven. Der Jude diente nur sechs Jahre als Sklave, im siebenten Jahr musste er freigegeben werden (Exodus XXI, 2).

Was die heidnischen Sklaven anbelangte, so war es verboten, dieselben zu überbürden oder zu misshandeln. Um dieses Verbot zu sanctioniren, gab Moses ein Gesetz, wonach ein heidnischer Sklave frei wurde, wenn er durch die Schuld seines Herrn ein Auge oder einen Zahn verloren hatte (ibidem, 7—11), und ein anderes, für die mosaische Epoche noch merkwürdigeres Gesetz verurtheilt den jüdischen Herrn, welcher seinen heidnischen Sklaven getödtet hat, zum Tode (ibidem, 20). Und endlich, wenn ein Sklave aus einem fremden Lande nach Palästina kam, so erhielt er im freien Lande Israels seine Freiheit, denn es war verboten, ihn seinem ehemaligen Herrn auszuliefern (Deuteronom. XXIII, 16).

Es ist bekannt, dass die Heiden in der strengsten Weise die Sklaverei aufrecht gehalten haben, und dass der Herr mit seinem Sklaven verfahren konnte wie mit seinem Vieh.

Untersuchen wir nun, wie die Gelehrten des Thalmud die Sklavenfrage behandelt haben. Erstlich schafften sie die Sklaverei der Juden vollständig ab, indem sie sagten, dass die hebräische Sklaverei seit dem Exil der zehn Stämme vollständig verschwunden sei (s. Bd. I, S. 423). Ebenso verfuhren sie mit dem Gesetz in betreff eines jüdischen Mädchens, das von seinem Vater verkauft

worden war. Dieses Gesetz war nach dem Thalmud seit dem Exil der zehn Stämme nicht mehr anwendbar.

In Betreff der heidnischen Sklaven müssen wir folgendes bemerken:

A. Schon die Bibel verbot, einen heidnischen Sklaven oder selbst ein Thier zu überbürden oder zu misshandeln. Der Thalmud geht so weit zu sagen: Wer sich einen Sklaven kauft, kauft sich einen Herrn; denn er darf nicht feines Brod essen und seinem Sklaven grobes Brod geben; er darf nicht alten Wein trinken und seinem Sklaven neuen geben; er darf nicht auf Eiderdaunen schlafen und seinen Sklaven auf dem Stroh liegen lassen (s. Bd. I, S. 403). Nun kann es kommen, sagt der jerusalemitische Thalmud, welchen die Thossephoth citiren (Tractat Kiduschin, fol. 20 a, Artikel *khol*), dass derjenige, welcher sich einen Sklaven kaufte und nur ein Kissen besitzt, es nicht würde nehmen können um darauf zu schlafen, weil er den Sklaven nicht ohne Kissen lassen darf; er müsste also das Kissen seinem Sklaven geben und sich selbst auf Stroh betten. Es ist hier von einem heidnischen Sklaven die Rede, denn zur thalmudischen Zeit gab es keine jüdischen Sklaven mehr. Wenn der Ausdruck *ebed ibri* angewendet ist, so geschieht dies desshalb, weil der Thalmud diesen Gedanken an eine biblische Stelle anlehnen will, die von *ebed ibri* spricht.

B. Der heidnische Sklave eines Juden konnte sich mit einer Sklavin verheiraten und sich von ihr scheiden, so gut wie ein freier Heide. Samuel will, dass seine Sklavinnen sich verheiraten, bei ihren Männern bleiben und sich nicht Ausschweifungen hingeben sollten (s. Bd. V, S. 371, und Bd. I, S. 363). Die Mischnah sagt, ein Mann, der halb Sklave, halb Freigelassener (wenn zwei Brüder ihn geerbt haben und der eine von ihnen denselben freigelassen hat), könne keine Sklavin heiraten (*lissa*) (s. Bd. I, S. 363 und 369), aber ein Sklave kann eine Sklavin nach heidnischer Weise durch das *Nissuin* nehmen (aber nicht durch das *Kiduschin* oder *Erussin*) (s. Tractat Ghitin, fol. 43 a, und besser oben S. 181).

C. Der Sklave hatte Eigenthumsrecht. Der Ausdruck „*ma schekanah ebed kanah rabo*“ bedeutet: Was der Sklave durch

seine *Arbeit* erwirbt, gehört dem Herrn; wie der Thalmud auch sagt „ma schekanethah jischah kanah baalah“, was eine verheiratete Frau durch ihre Arbeit erwirbt, gehört ihrem Manne (s. Bd. I, S. 394). Dennoch ist es gewiss, dass eine verheiratete Frau eigenen Besitz haben konnte, da der Thalmud von den Gütern „melog“ spricht, welches ein Vermögen bedeutet, dessen Kapital der Frau gehört und von dem der Mann nur die Nutzniessung hat. Abaya sagt, dass ein Geschenk, das man einem Sklaven für ihn selber und nicht für dessen Herrn gibt, auch dem Sklaven gehöre (a. a. O., S. 40). Wenn der Geber nicht deutlich gesagt hat, dass er das Geschenk dem Sklaven selbst mache, so wird angenommen, er mache es dem Herrn*). An einer anderen Stelle ist die Rede von einem Falle, da ein Sklave seinem Herrn Geld borgt (a. a. O., S. 366). Eine Beraitha sagt, dass eine Person, die von einem Sklaven einen Gegenstand zur Aufbewahrung erhalten habe, diesen nur dem Sklaven selber zurückgeben dürfe und nicht dessen Herrn (S. Bd. IV, S. 169).

D. Der heidnische Sklave eines Juden sollte sich den Bräuchen seines Herrn unterordnen, aber man durfte ihn *nicht gegen seinen Willen zwingen*, sich der Beschneidung zu unterziehen (s. Bd. I, S. 86). Der heidnische Sklave eines Juden konnte sich unterrichten so gut wie ein freier Mann (a. a. O., S. 134, Note). Samuel sagt, man könne einem Sklaven befehlen zu arbeiten, man dürfe aber seine Menschenwürde nicht verletzen (s. Bd. V, S. 370). Wenn Jemand einem heidnischen Sklaven eine Verletzung beigebracht hat, so soll er dem Sklaven eine Entschädigungssumme für den materiellen Schaden und für die Schande bezahlen etc., so gut als ob er einen freien Mann verwundet hätte (s. Bd. II, S. 337 und 341, Note). Wenn ein heidnischer Sklave hilfsbedürftig war, so gaben ihm die Juden, was er zu seiner Nothdurft brauchte, wie wenn er ein Glaubensgenosse gewesen wäre (s. Bd. I, S. 340). Schliesslich erhielten die heidnischen Sklaven

---

*) Man findet auch „Jad ebed khejad rabo“ (Baba mezia, fol. 99), „ein kinjan te-ebea belo rabo“ (Kiduschin, fol. 23 b), aber auch „*ein kinjan le-ischah belo baalah*“ (ebendaselbst).

auch ein ehrenvolles Begräbniss, wenn sie, gleich dem Sklaven des Rabban Gamaliel, rechtschaffen gelebt hatten (s. Bd. V, S. 180).

E. Es ist sehr bemerkenswerth, dass die Gelehrten des Thalmuds nicht wollten, dass man Sklaven auf öffentlichen Märkten gleich dem Vieh verkaufte, wie es bei den Römern und allen Heiden geschah und wie es noch in unseren Tagen schändlicher Brauch war (s. Bd. I, S. 290).

F. Moses verbot die heidnischen Sklaven zu misshandeln, und zur Verstärkung dieses Verbots befahl er, den Herrn, der durch seine Grausamkeit den Tod seines Sklaven verschuldete, zu strafen (Exodus XXI, 20), ohne die Art der Bestrafung näher anzugeben. Der Thalmud sagt deutlich, der jüdische Herr, der seinen heidnischen Sklaven getödtet habe, solle zum Tode verurtheilt werden (s. Bd. II, S. 355). Moses hat zu demselben Zweck, die Grausamkeit der Herren gegen ihre Sklaven zu verhindern, ein anderes Gesetz erlassen, wonach dieselben ihre heidnischen Sklaven freilassen mussten, wenn sie ihnen ein Auge oder einen Zahn ausschlugen (Exodus XXI, 26 und 27). Der Thalmud hat dieses Gesetz zu Gunsten der Sklaven beträchtlich erweitert, indem er sagt, dass, wenn ein Jude schuld daran ist, dass sein heidnischer Sklave irgend ein Glied verliere (man zählte deren 24),*) oder wenn er dem Sklaven eine unheilbare Wunde zugefügt hat, er denselben freilassen müsse (s. Tractat Kiduschin, fol. 24 b, und Bd. I, S. 405).

G. Die Gelehrten des Thalmuds hatten übrigens eine solche Abneigung gegen die Sklaverei, dass sie dem Sklaven in folgenden Fällen die Freiheit zusprachen:

1. Wenn er durch die Schuld seines Herrn irgend ein Organ verloren oder eine unheilbare Wunde bekommen hat, wie wir eben gesehen haben.

---

*) Die Beraitha selber betrachtet es als eine traditionelle Entwickelung, indem sie es „*Midrasch hakhamim*“ nennt, und manche Gelehrte machen einen Unterschied zwischen dem Verlust eines Zahns oder eines Auges und dem Falle, wo der Sklave ein anderes Organ verliert.

2. Wenn ein Jude seinen Sklaven einem Heiden verkaufte (es ist bekannt, dass die Sklaven bei ihren heidnischen Herren sehr unglücklich waren), so wollte das rabbinische Gesetz, er solle ihn loskaufen und ihn in Freiheit setzen, selbst wenn er genöthigt wäre, den zehnfachen oder hundertfachen Werth für den Rückkauf zu geben. (S. Bd. I, S. 63 und 371, und Bd. V, S. 325 und 72).

3. Wenn ein Jude seinen heidnischen Sklaven in die Fremde verkauft, so verlangt das rabbinische Gesetz nach Samuel, dass er ihn loskaufe und ihm die Freiheit gebe. Ein Jude sollte einen heidnischen Sklaven nicht von seinem Heimatlande mit Gewalt entfernen lassen. (S. Bd. I, S. 370 und 371, und Bd. V, S. 72). Es war dies ein Humanitätsgesetz zu Gunsten der Sklaven *).

---

*) Der Text sagt *huz laarez,* ausserhalb des (Heimat-) Landes in die Fremde. Samuel wie Rab, die beide in Babylon wohnten, gaben den Namen *huz laarez* allen Ländern (Palästina mit eingeschlossen), welche ausserhalb Babylons lagen (s. Bd. I, S. 31, wo Rab alle Länder ausserhalb Babylon's *huz laarez* nennt).

Die Commentare sagen, *huz laarez* bedeute hier alle Länder ausserhalb Palästina's; nach ihnen war es ein religiöses Gesetz, welches verbot, die Sklaven von dem geheiligten Boden Palästina's loszureissen. Ich kann diese Auslegung nicht billigen. Meine Gründe sind die folgenden:

a. Es ist wahr, dass zur Zeit der Mischnah man nicht wollte, dass irgend Jemand gezwungen werde, Palästina zu verlassen (s. Tractat Khethuboth 110 und Bd. I, S. 311). Dies war aber zur Zeit der Gemara nicht mehr der Fall. Samuel selber lebte in Babylon, und sein grösster Schüler Rab Judah, welcher immer die Lehren seines Meisters veröffentlichte, verbot den Juden aus Babylon auszuwandern (s. Bd. I, S. 112). Wie konnte also Samuel einem Juden aus Palästina verbieten, seinen Sklaven aus dem geheiligten Lande Palästina auswandern zu lassen? Sollte der heidnische Sklave frömmer sein wie der jüdische Herr? Sollte man nicht erstaunen, so wie das Sprichwort mit Erstaunen sagt: „*Jeziba beara we-gijora bischme schemaja?*“ Der Bürger ist auf der Erde und der Fremdling im Himmel? Es ist wahr, dass Rabbi Johanan, der in Palästina wohnte, den Juden verbot, das Land zu verlassen. Aber Samuel, der selber Palästina verliess,

4. Wenn Jemand halb Sklave und halb Freigelassener ist, z. B. wenn Ruben und Simon einen Sklaven zusammen geerbt haben, und Ruben ihn freigelassen hat, so muss ihn Simon auch freilassen, damit dieser Sklave heiraten könne (s. Bd. I, S. 369)*).

---

konnte nicht verbieten, einen heidnischen Sklaven vom heiligen Lande auswandern zu lassen.

b. Die Mischnah hatte bereits gesagt, dass wenn ein Jude seinen Sklaven ausser Landes (*huz laarez*) verkauft, dieser frei wird (s. Bd. I, S. 370). Eine Beraitha sagt dasselbe und fügt hinzu, dass der Käufer auf sein Geld verzichten solle (a. a. O., S. 371). Auch Samuel sagt, dass der in die Fremde (*huz laarez*) verkaufte Sklave frei werde (s. Bd. V, S. 72). Wenn aber ein *Amora* dasselbe sagt, was die Mischnah bereits gesagt, so fragt die Gemara: Warum hat dieser *Amora* dasselbe wiederholt, was die ganze Welt wissen konnte, wenn sie die Mischnah las? (S. Tractat Schabbath, fol. 7). Ich kann also ebenfalls fragen: Warum hat Samuel die Worte der Mischnah nutzlos wiederholt? Nach meiner Auslegung war diese Wiederholung nothwendig. Denn die Redactoren der Mischnah und der Beraitha lebten in Palästina und sie sagten, dass ein Jude aus Palästina, der seinen Sklaven ausserhalb dieses Landes (*huz laarez*) verkaufe, denselben freilassen müsse. Man konnte aber im Zweifel sein, ob ein Jude, der selber ausserhalb Palästina's wohnte und seinen Sklaven *huz laarez* verkaufe und ihn so aus seinem Heimatlande austreibe, sich in demselben Falle befinde. Darum wiederholte Samuel, der in Babylon lebte, für die babylonischen Juden denselben Ausspruch, damit sie wissen sollten, dass er sich auf alle Juden beziehe, die ihre Sklaven *huz laarez* aus ihrem Geburtslande verkauften.

*) Nach den Commentaren beschäftigt sich die Mischnah mit der fraglichen Person nur, weil er halb frei ist; weil der freigelassene Sklave eines Juden als völliger Jude betrachtet wird, und ein Jude die Verpflichtung hat, zu heiraten, um Kinder zu zeugen; wenn aber die fragliche Person vollständiger Sklave gewesen wäre, selbst wenn in seiner Sklaverei ein Hinderniss zur Heirat läge, so würde die Mischnah doch nicht seinen Herrn genöthigt haben, ihn freizulassen, damit er sich verheiraten könne. Ich kann diese Ansicht nicht gelten lassen, denn die Mischnah sagt unter Anderem, um den Ausspruch zu begründen, „*lissa schiffhah eino jakhol,*“ er kann keine Sklavin zum Weibe nehmen. Woraus erhellt, dass, wenn er eine Sklavin hätte heiraten können, man den Herrn nicht genöthigt hätte, ihn freizugeben. Wenn er aber eine Sklavin geheiratet hätte, so wären die Kinder

5. Wenn Jemand auf irgend eines seiner Besitzthümer verzichtet, was im Thalmud den Gegenstand *hefker* erklären genannt wird, so dass derselbe keinen Herrn mehr hat, so kann der erste Beste sich desselben bemächtigen, um dessen legitimer Eigenthümer zu werden. Wenn er aber seinen heidnischen Sklaven *hefker* erklärt, so bleibt derselbe herrenlos und wird frei, ohne dass jemand Anderes von ihm Besitz ergreifen kann, um ihn wieder zum Sklaven zu machen (s. Bd. I, S. 86, 318 und 362). Er ist einen Augenblick frei gewesen und Niemand hat mehr das Recht, ihn in die Sklaverei zurück zu führen.

6. Moses gab das Gesetz, dass ein fremder Sklave, der sich auf den Boden von Palästina flüchte, frei werde, sobald er den Fuss in das freie Land Israels gesetzt habe. (Deuteronom. XXXIII, 16, s. Tractat Gitin, fol. 45, und Bd. I, S. 371). Zur Zeit der Gemara hatten die Juden kein Vaterland mehr. Ihr Vaterland war die Religion, und die Gemara setzte fest, dass der Sklave, der das Untertauchen in Wasser vornimmt (eine Ceremonie, welche das Christenthum durch die Taufe ersetzt hat), um in das Judenthum einzutreten, seine Freiheit erlange. S. Bd. I, S. 82 und 83.)

7. Wenn Jemand eine Hypotheke auf seine Güter aufgenommen hat, um eine Schuld zu garantiren, so kann er nicht mehr über dieselben verfügen, sie nicht verkaufen oder einem Andern schenken, weil er sonst seinem Gläubiger Unrecht thäte. Hat er aber auf seinen heidnischen Sklaven eine Hyptheke aufgenommen, so kann er zwar auch den weder verkaufen noch

---

Sklaven gleich ihrer Mutter. (S. Bd. I, S. 422). Man zwang also den jüdischen Herrn, seinen heidnischen Sklaven freizugeben, weil dieser nicht einmal eine Sklavin heiraten kann, um Kinder zu zeugen, obgleich diese Kinder doch Sklaven gewesen wären. In diesem Geiste hat Rabbi Johanan gesagt: „Ein Proselyte muss sich verheiraten, um Kinder zu erhalten, wenn er aber vor seiner Bekehrung schon Kinder gehabt hat, hat er diese Verpflichtung nicht mehr, denn das Gesetz, das den Juden veranlasst zu heiraten, hat den Zweck, das Menschengeschlecht fortzupflanzen, und dieser Proselyte hat den Zweck schon erreicht, da er heidnische Kinder hat (s. Bd. V, S. 342 und 343).

verschenken, aber er kann ihn freilassen, trotz des Schadens, der daraus für den Gläubiger entsteht (S. Bd. II, S. 354).

8. Wenn ein Sklave aus fremdem Lande kommt mit einer Urkunde, in welcher sein Herr schrieb: „Ich schenke dir die Freiheit und meine Besitzungen," die Zeugenunterschriften sind aber nicht legalisirt, so kann der Sklave die Güter nicht erhalten, aber er erhält seine Freiheit (s. Bd. I, S. 326). Natürlich erhält der Sklave die Freiheit nicht, wenn der Herr kommt und die Urkunde für falsch erklärt, denn sonst würden alle Sklaven derartige Akten aufsetzen. Wenn aber der Herr abwesend bleibt, oder er ist todt, so können seine Erben oder Bevollmächtigten die Urkunde bestreiten, so dass der Sklave die reclamirten Güter nicht erhält, sie haben aber nicht das Recht, ihn selber in Sklaverei zurück zu halten.

9. Rab Joseph, Sohn des Minjome, sagt im Namen von Rab Nahaman: Wenn ein Kranker in seinem Testament seinem Sklaven alle seine Besitzthümer geschenkt hat, und er wird wieder gesund, so kann er seine Güter wieder zurück nehmen, der Sklave aber wird frei. Seine Güter kann er nehmen, denn er schenkte sie nur in der Voraussetzung, dass er sterben würde, nicht aber für den Fall seiner Heilung; seinen Sklaven aber kann er nicht zurück nehmen, obgleich er ihm nur bedingungsweise die Freiheit geschenkt hat (im Falle seines Todes), weil Jedermann ihn schon als freien Mann betrachtet hat und man ihn nicht mehr zum Sklaven machen darf. (S. Bd. I, S. 328). Diese Stelle ist sehr bemerkenswerth. Der Sklave gehört gesetzlich seinem Herrn, der ihn erst bei seinem Tode in Freiheit setzen wollte, der ihn aber im Fall seiner Heilung keinesweges freizulassen beabsichtigte. Da aber der arme Sklave sich schon Glück wünschte zu der Aussicht, seine Freiheit zu erhalten, und da Jedermann ihn darin unterstützte, indem man ihn schon als freien Mann betrachtete, so wäre er zu unglücklich, seine Hoffnungen schwinden zu sehen, wenn er auf's Neue in Sklaverei zurückkehren sollte.

10. Wenn der heidnische Sklave eines Juden durch Heiden gefangen genommen wurde und sich vom Gefängniss gerettet hat,

so wird er frei; noch mehr, sein ehemaliger jüdischer Herr muss ihm nach dem thalmudischen Gesetze sogar einen Freibrief geben. Auch hier ist er gesetzliches Eigenthum seines Herrn, aber, wie die Gemara sagt, er hat sich dem Tode ausgesetzt, indem er sich aus der heidnischen Gefangenschaft rettete, und das rabbinische Gesetz schenkt ihm die Freiheit (a. a. O., S. 361 und 362). Er wäre doch zu unglücklich, sich so grossen Gefahren ausgesetzt zu haben, um wieder Sklave zu werden.

11. Wenn ein Herr ohne Erben stirbt, so werden seine Sklaven frei (a. a. O., S. 365), und Niemand hat das Recht sich in ihren Besitz zu setzen, wie man sich der Güter eines Mannes bemächtigt, der ohne Erben starb.

12. Wenn ein Sklave eine freie Frau genommen hat mit Einwilligung seines Herrn, so wird er frei (ebendaselbst).

13. Ula sagt: wenn Jemand auf seinen Sklaven eine Hypothek aufgenommen hat, und der Gläubiger gibt denselben frei, so bleibt er frei, und Rabban Simon, Sohn des Gamaliel's, sagt, der Gläubiger müsse den Herrn dann entschädigen. Obgleich die Freilassung durch den Gläubiger keinen legalen Werth haben konnte, so berücksichtigte man doch den Umstand, dass der Sklave seiner Freiheit schon sicher zu sein glaubte, weil er dachte, der Schuldner, welcher seine Schuld doch nicht bezahlen könne, würde sich der Freilassung durch den Gläubiger nicht widersetzen, und Jedermann betrachtete ihn schon als freien Mann; so wäre es also unmenschlich, ihn auf's neue zum Sklaven zu machen (a. a. O., S. 367).

14. Der heilige Schatz durfte keine Sklaven besitzen: Im Tempel und vor Gott müssen alle Menschen frei sein. Wenn also Jemand seine Sklaven dem heiligen Schatz darbietet, so werden dieselben frei, indem sie von den Tempelverwaltern der Form nach verkauft werden, damit die Käufer ihnen die Freiheit schenken sollen (a. a. O., S. 364). So waren auch die Gibeoniten, welche man zum Tempeldienst bestimmte (Josua IX, 27), keine Sklaven, sie konnten den Tempel verlassen, um anderswo Arbeit zu suchen.

15. So war also die ganze Nation von dem Gedanken durchdrungen, dass es eine ausgezeichnet verdienstvolle Handlung sei,

Sklaven in Freiheit zu setzen. Rabbi Elieser, Sohn des Parta, zog sich durch die Freilassung seines Sklaven die Verfolgung der heidnischen Regierung zu (s. Bd. V, S. 104). Abaje meint, dass, wenn ein Sklave von den Heiden gefangen genommen worden sei, sich wohl edle Juden finden würden, welche durch ihr Geld dem Sklaven die Freiheit erkaufen würden, dass man aber Niemand fände, der sein Geld dazu verwende, um ihn seinem ehemaligen Herrn zurückzugeben, obgleich der Herr ein Jude, der Sklave aber nur ein Heide sei, und das alles trotz des unbestreitbaren Rechtes des Herrn (s. Bd. I, S. 360 und 362).

DREIZEHNTER ABSCHNITT.

Die Schehitah, das Schlachten der Thiere.

ERSTES CAPITEL.

Die thalmudischen Principien der Schehitah (des Schächtens) vom medicinischen Standpunkt.

Schon seit langer Zeit greifen die Mitglieder der Thierschutzvereine die jüdische Methode, die Thiere zu tödten, an, indem sie *ihre* Methode vorschlagen, um die Leiden der Opfer zu mindern.

Viele Leute, und besonders die, welchen das Judenthum fremd ist, könnten glauben, dass die Juden grausame religiöse Ceremonien haben und dass sie beim Tödten der Thiere gewisse Riten befolgen, bei denen sie keine Rücksicht auf die Schmerzen der Opfer nehmen, oder vielleicht dass sie deren Leiden vermehren, um irgend einem bizarren Aberglauben Genüge zu thun. Ich will also versuchen, die jüdische Methode darzulegen und sie dann mit derjenigen zu vergleichen, welche die modernen Thierschützer vorschlagen, damit man die Vortheile wie die Unzukömmlichkeiten beider vom medicinischen und physiologischen Standpunkte aus kennen lerne.

Die Juden hatten seit der thalmudischen oder mosaischen Zeit beim Tödten der Thiere zum Gebrauch für die Küche und bei der Annahme einer gewissen unveränderlichen Methode, einen doppelten Zweck.

I. Bei den barbarischen Nationen des Alterthums war es erlaubt, das Fleisch des Thieres zu essen, ohne es zu tödten.

Das ist eine Art, welche die grösste Grausamkeit, die man sich nur denken kann, bezeugte. Die Juden, in deren Pentateuch geschrieben stand, dass es verboten sei, das Thier mit seinem Jungen an demselben Tage zu tödten, und dass der israelitische Jäger nicht das Nest mit der Mutter nehmen dürfe, konnten diese Grausamkeit nicht zulassen. Dies war bei ihnen unter dem Namen *eber min-ha-chaj* verboten. Dies war im Judenthum überhaupt das allerstrengste Verbot, denn die Juden hatten den grössten Abscheu davor. Man wird vielleicht einwenden, dass, wenn man das Maass der Sünde nach der Strenge der Strafe bemisst, die von der wir sprechen, nicht die höchste Stufe einnimmt. Aber das Strafgesetzbuch hat nicht immer zum Zweck, die Strafe nach der Schwere des Vergehens zu bemessen. Es gibt eine Menge sehr ernster Vergehen, die gar nicht vom Gesetze bestraft werden, weil man sie nicht genau definiren oder ihre verbrecherische Absicht nicht beweisen kann. Das Gesetz, dessen hauptsächlicher Zweck darin besteht, die bösen Handlungen zu verhindern und nicht, sich an den Sündern zu rächen, straft oft ein an sich weniger schweres Vergehen, das aber tief eingewurzelt ist und dessen Unterdrückung die ganze Strenge des Strafgesetzes erfordert, viel strenger, während es in seiner Strenge nachlassen kann, wenn es sich um ein sehr ernstes, aber so ausnahmsweises Vergehen handelt, dass keine aussergewöhnlichen Mittel angewandt zu werden brauchen, um dessen Rückkehr zu verhindern. Nun, das mosaische Strafgesetzbuch hatte nur zum Zweck, die Wiederkehr böser Handlungen zu verhindern. Der Pentateuch sagt an mehreren Stellen: „Und ganz Israel wird es hören, und sie werden Furcht haben und nicht mehr sündigen.“

Ebenso ist es mit dem Verbot, Blut als Nahrung zu nehmen; die Strafe dieses Vergehens war keine so strenge und doch verabscheute die ganze Nation es so, dass das Concilium von Jerusalem, dessen christliche Mitglieder alle Juden von Geburt waren, es selbst den bekehrten Heiden verbot.

Aber was beweist, dass das Verbot, Fleisch eines nicht getödteten Thieres zu essen, von den Juden als das strengste aller Verbote betrachtet wird, ist, dass dies von allen jüdischen Cere-

monien die einzige ist, welche der Thalmud den zum Monotheismus bekehrten Heiden auferlegt, indem er jenes Verbot für alle Nationen, die er mit dem Namen Söhne von Noah bezeichnet, für anwendbar hält.

Es folgt aus Allem, was ich soeben gesagt habe, dass die Juden einen grossen Werth darauf legten, zunächst die volle Gewissheit des schnellen Todes des Thieres zu erlangen. Nun, die Landthiere gebrauchen zur Fortsetzung ihres animalischen Lebens zweier Organe, das eine zur Aufnahme der Luft, die es einathmet, das andere zur Aufnahme der Nahrung, die es verzehrt. Man glaubte also, der Tod sei am sichersten, wenn man die beiden Röhren, die Luft- und die Speiseröhre, durchschneidet; daher rührt die formelle Vorschrift, die *Kanah*, die Luftröhre, und den *Weschet*, die Speiseröhre, zu durchschneiden. Wir wissen jetzt, dass die Wunden der Luft- und der Speiseröhre durchaus nicht mit Sicherheit einen schnellen Tod herbeiführen, und dass diese Wunden sogar heilen können. Aber nicht allein darf man den Thalmudisten es nicht verübeln, dass die Medicin zu ihrer Zeit weniger vorgeschritten war als in unseren Tagen, sondern man muss zugestehen, dass die Thalmudisten sich in der Praxis nicht geirrt haben, und dass ihre Methode in der Wirklichkeit das sicherste Mittel des schnellen Todes ist, da die Operation nach den thalmudischen Vorschriften nothwendig die Verwundung der Halsvenen und der Arterien, welche Carotiden genannt werden, herbeiführt und das Thier sicher und schnell am Blutfluss stirbt, wenn es nicht noch schneller an Erstickung stirbt, wenn das Blut in die Luftröhre tritt und so den Zugang der Luft in die Lungen verhindert.

Bei dieser Gelegenheit kann ich mich nicht enthalten, die Tiefe der Ansichten, das wahre medicinische Genie eines der thalmudischen Lehrer hervorzuheben. In ihrer soweit hinter der unsrigen zurückliegenden Zeit, hat Rabbi Judah schon eingesehen, dass die Wunden der Luft- und der Speiseröhre nicht ausreichen, um den schnellen Tod des Thieres zu sichern. Er ist seiner Zeit um fünfzehn Jahrhunderte vorausgeeilt und hat erkannt, dass das Thier nur durch den Blutfluss sicher und schnell stirbt, und er

schrieb vor, die Veridin, die Blutgefässe, zu durchschneiden*). Diese Gefässe waren augenscheinlich die Halsadern, denn die Hauptschlagadern sind Arterien, und man glaubte zu jener Zeit und selbst elf oder zwölf Jahrhunderte später, dass die Arterien überhaupt kein Blut enthielten. Die Idee des Rabbi Judah wurde, wie alle Ideen, die ihrer Zeit voraus sind, nicht verstanden. Aber wenn die anderen Thalmudisten nicht formell vorschreiben wollten, die Gefässe durchzuschneiden, so ist ihre Methode doch so, dass diese Gefässe immer durchgeschnitten werden.

II. Das zweite zu erreichende Ziel war, so viel wie möglich die Schmerzen des Thieres zu mildern. Und doch war keiner der Thalmudisten Mitglied eines Thierschutzvereines. Aber sie waren alle Mitglieder der grossen und alten Gesellschaft der Söhne Jakobs, der Beschützerin aller lebenden Geschöpfe, nicht allein der Thiere, sondern auch der Menschen. Die Thalmudisten waren also Mitglieder jener grossen und alten Schutzgesellschaft für die Fremden, denn Moses sagte: „Erinnert euch, dass ihr selbst Fremde in Egypten wart;“ der Beschützerin der Sklaven, die nach Moses nicht überlastet, nicht betrogen, nicht ihren Herren zurückgegeben werden sollten, und welche man achten sollte, denkend wie Iob, dass sie im Mutterleibe gebildet worden wie wir und dass sie von demselben Gott geschaffen worden wie wir; der Beschützerin der Thiere, welche man nicht überlasten und an einem Tage nicht die Mutter und ihr Junges zum Essen tödten durfte u. s. w., u. s. w. Rabbi Judah, der Verfasser der Mischnah, war ebenfalls Mitglied dieses grossen und alten Schutzvereines, und er konnte sich niemals das grosse Verbrechen verzeihen, das er begangen, indem er ein flüchtiges Kalb den Händen seines Metzgers übergeben.

Also, die Mitglieder dieses grossen und alten Schutzvereines der Söhne Jakobs haben sogar sechs Vorschriften erdacht, welche keinen anderen Zweck haben, als die Schmerzen des Thieres zu mildern.

Diese sechs Vorschriften sind folgende:

---

*) Die Gemara verstand die Vorschrift des Rabbi Judah anders.

1. Jedermann kennt die drei Vorschriften der modernen Chirurgie, cito, tuto und jucundo vorzugehen, schnell, auf sichere Weise und die Leiden zu vermindern. Halten wir uns zunächst an die erste der Vorschriften; man soll cito, schnell operiren. Nun ist es den Juden ganz besonders verboten, aus der Metzgerei zu essen, wo diese Vorschrift nicht beachtet wird. Das Verbot ist unter dem Namen *schija*, Verzögerung bekannt. Die Operation soll so schnell wie möglich vor sich gehen, sonst würde man ein als *nebelah* verbotenes Fleisch haben, was noch strenger verboten ist als *terepha*.

2. Die Operation soll durch eine Hin- und Herbewegung gemacht und nicht dabei gedrückt oder gestochen werden. Dies ist eine der glücklichsten Vorschriften, denn nur auf diese Weise schneidet man, ohne es zu wollen, die Blutgefässe durch und das Thier stirbt sicherer und schneller durch den Blutfluss. Das Verbot, anders zu handeln, ist unter dem Namen *Drassah* bekannt, das vom Verbum *daras*, drücken, mit den Füssen treten, kommt.

3. Es ist noch nicht lange her, dass die modernen Chirurgen daran gedacht haben, bei gewissen verschiedenen Fällen eine Operation unter der Haut vorzunehmen, das heisst, das Organ zu durchschneiden und die Haut dabei intact zu lassen. Bis dahin begann man alle Operationen damit, dass man die Haut durchschnitt; die Operation ist auf diese Weise viel sicherer. Die Thalmudisten haben also ebenso vorgeschrieben, zuerst die Haut zu durchschneiden, ehe man die Organe durchschneidet. Diese Vorschrift hat auch die glückliche Folge, dass die Blutgefässe zur selben Zeit durchschnitten werden. Das Verbot dieser Vorschrift ist unter dem Namen *chlada* bekannt.

4. Es ist leichter, die weichen Theile zu durchschneiden, als die Knorpel und Knochen. Nun, die Thalmudisten wollten, dass man die Speise- und die Luftröhre durchschneide. Die erstere hat nur weiche Theile. Die Luftröhre, auf welche das Instrument zuerst trifft, besteht aus kleinen knorpelichen Ringen und Häutchen, welche Häutchen die Zwischenräume ausfüllen. Das Instrument kann leicht in diese Zwischenräume dringen, und da die Ringe

nicht sehr breit sind, geht die Operation leicht vor sich und daher schnell. Aber wenn man zu hoch käme, anstatt auf die Luftröhre, würde das Instrument auf den Kehlkopf stossen, der aus sehr breiten und zuweilen auch verknöcherten Knorpeln besteht; noch höher, würde es auf Knochen stossen. Die Mitglieder des grossen Schutzvereines der Söhne Jakobs haben also vorgeschrieben, in die Luftröhre einzuschneiden und nicht bis zum Kehlkopf oder noch höher zu gehen. Das Verbot dieser Vorschrift ist unter dem Namen *hagramah*, (von *gerem* Knochen), bekannt*).

5. Man begreift, dass wenn man, anstatt irgend ein Organ durchzuschneiden, es ausreissen wollte, man die Operation schmerzhaft machen würde. Die Thalmudisten haben also vorgeschrieben, die betreffenden Organe durchzuschneiden, und sie haben verboten, sie auszureissen. Dieses Verbot heisst *ykur*, Ausreissen.

6. Schliesslich kennt Jedermann die minutiöse Sorgfalt, welche die Chirurgen anwenden, damit ihre Instrumente tadellos scharf und so schnell und sicher wie möglich schneiden. Doch gebraucht kein Chirurg soviel Sorgfalt für sein Instrument wie die Thalmudisten für die ihrigen. Bei den Juden muss Jeder, der sich zum Tödten der Thiere bestimmt, eine lange Lehre durchmachen, um sich daran zu gewöhnen, mit dem Nagel den geringsten Fehler des Instrumentes zu fühlen und zu erkennen. Das heisst *peghimah*, Einschnitt.

Das ist noch nicht Alles. Nicht Jeder kann Chirurg oder Operateur sein. Es gibt Leute, welche niemals eine Fliege getödtet haben und die der Anblick von Blut erschreckt. Wenn ein solcher Mensch irgend eine Operation vornehmen oder ein Thier tödten wollte, würde er seinem Opfer nur grosse Schmerzen verursachen. Die Mitglieder des grossen Schutzvereines der Söhne Jakobs haben daran gedacht, und der Mann, der sich zum Tödten der Thiere bestimmt, erhält nur erst dann die Erlaubniss, diese

---

*) Meine etymologische Erklärung dieses Wortes *Hagramah* scheint mir richtiger zu sein als die des Commentators, bekannt unter dem Namen Raschbam (s. Tractat Baba bathra, fol. 88b, Artikel *Haja Schokel*).

Functionen auszuüben, wenn er an drei aufeinander folgenden Operationen bewiesen hat, dass er fähig ist, es ohne Zittern zu thun. Jedoch müssen wir hinzufügen, dass dies eine jüngere Neuerung ist. Zur thalmudischen Zeit konnten alle Juden die Thiere zum Küchengebrauch tödten.

Nach Allem, was ich soeben gesagt habe, scheint es mir, dass die Thierschutzvereine unserer Tage, welche allen denen, die irgend etwas für die Thiere thun, Ehrenzeichen ertheilen, anstatt unsern Vorvätern Vorwürfe zu machen, ihnen Statuen errichten sollten.

Hiermit habe ich alle jüdischen Riten besprochen, welche den Akt der Tödtung der Thiere zum Küchengebrauch betreffen. Es gibt keine anderen.

ZWEITES CAPITEL.

Vergleichung der jüdischen Methode mit der modernen christlichen.

Ich komme jetzt zum Vergleich der jüdischen Riten mit der Methode, welche die Thierschutzvereine vorschreiben, um die Schmerzen zu mildern. Zuerst, gibt es bestimmte Anzeichen, an denen man erkennt, ob ein lebendes Wesen leidet oder ob es nicht leidet? Man lässt zwei für die Thiere und drei für die Menschen zu. Die Ersteren, wenn sie leiden, schreien und bewegen sich. Diese beiden Anzeichen, das Geschrei und die Bewegungen, beobachtet man auch bei den Menschen. Aber in der ungeheuren Mehrheit der Fälle schreit der Mensch nicht und bewegt sich auch nicht, wenn er auch sehr leidet. Woher weiss man dann, dass er leidet? Er sagt es. Seine Worte sind es, die uns als drittes Zeichen dienen, wenn die beiden anderen fehlen. Man sieht schon, dass die Nothwendigkeit dieses dritten Zeichens den geringen Werth der beiden ersteren beweist. In der That, wenn es möglich ist, dass ein Mensch leidet, ohne zu schreien und sich zu bewegen, warum sollte dies nicht auch bei den Thieren möglich sein? Wenn man sieht, wie kranke Thiere das Essen

verweigern, traurig aussehen und Fiebersymptome zeigen, sollte man da sagen, sie leiden nicht, weil sie weder schreien noch sich bewegen? Bei fast allen Gehirnkrankheiten kommt es sehr oft vor, dass Paralysation der Bewegung mit Bewahrung der Empfindlichkeit eintritt. Wenn man in diesem Falle den paralysirten Theil sticht, leidet der Kranke, ohne dass er den gestochenen Theil bewegen kann. In anderen Fällen kommen sogenannte schmerzhafte Anästhesien vor, das heisst, dass der betreffende Theil selbst im Gefühl paralysirt ist, er fühlt keine Berührung, keinen Stich, folglich bewegt er sich nicht, wenn man ihn sticht; und doch sagt der Kranke, dass er an diesem Theile Schmerzen empfindet. Woher weiss man, dass er Schmerzen empfindet? Er sagt es selbst. Bei einem Thiere kann man die Existenz dieser schmerzhaften Anästhesie nicht constatiren, weil es nicht sprechen kann; wenn man dann glauben würde, dass das Thier nicht leidet, weil es das Organ nicht bewegt wenn man es sticht, wird man sich sehr irren.

Wenn man einen gesunden Menschen an irgend einem Theile sticht, zieht er sofort in Folge des Schmerzes, den er empfindet, diesen Theil zurück. Indessen, vom Eindruck des Stiches bis zur zurückziehenden Bewegung des angegriffenen Theiles, findet die lange Reihe aufeinanderfolgender Operationen Statt:

1. Der Eindruck, der durch das stechende Instrument auf den peripherischen Nerv ausgeübt wird.
2. Die Uebertragung dieses Eindruckes auf die nervösen Centren.
3. Die Aufnahme oder Bildung des centralen Eindruckes.
4. Die Abschätzung und Unterscheidung, worin die Auffassung oder das Bewusstsein besteht.
5. Die Impulsion oder Willensthätigkeit oder der Wille.
6. Die Uebertragung des Willens auf den Bewegungsapparat.
7. Schliesslich die Bewegung.

Bei Abwesenheit des Bewusstseins wird der Wille durch den instinktiven und unwillkürlichen Impuls ersetzt.

Nun, diese verschiedenen Operationen vollziehen sich durch nervöse Zellen oder Fibern verschiedener Ordnung. Man sieht

also ein, dass bei einer Erkrankung der Nerven oder des nervösen Centralsystems, wenn die nervösen Fibern verschiedener Ordnung nicht gleich stark betroffen werden, die einen functioniren können, während die anderen nicht mehr functioniren; es kann also geschehen, dass die Reihe der Operationen, von denen ich soeben gesprochen, sich nicht vollständig vollzieht, dass sie bei dem Bewusstsein des Schmerzes stehen bleibt und nicht bis zur Hervorbringung der Bewegung gelangt. In diesem Falle kann man den Menschen oder das Thier stechen und ihm Schmerzen verursachen, ohne dass sich diese Schmerzen durch irgend eine Bewegung kundgeben. Aus demselben Grunde kann das Thier leiden ohne zu schreien, denn das Schreien kann nur durch die Bewegungen der Stimmmuskeln hervorgebracht werden.

Uebrigens ist die Frage, in einem gegebenen Falle zu wissen, ob Schmerzen da sind oder nicht, eine der schwierigsten. Ich erinnere mich, dass, als ich meine ärztlichen Functionen im St. Eugenien-Hospital — einem Kinderkrankenhause — ausübte, einer meiner Collegen, ein Mann von ungefähr 30 Jahren, von der Bräune angesteckt wurde, an der er nach einigen Tagen der Krankheit starb. Er sagte uns wiederholt vor seinem Tode, dass kein Autor die Bräune richtig beschrieben, kein Schriftsteller eine Ahnung von den Schmerzen dieser Krankheit habe, welche er leider nun besser kenne als seine Lehrer.

Die Natur hat es so gewollt, dass wir weinend geboren werden — die Dichter wenigstens sagen, dass der Schrei des Kindes ein Schmerzensschrei sei — und dass wir weinend und leidend sterben. Die Aerzte, welche sich seit tausenden von Jahren damit beschäftigen, die Leiden zu lindern, haben dies unbeugsame Gesetz der Natur nicht viel zu verändern vermocht. Aber da kommen moderne Philantropen und sagen: wir können nichts für die rechtschaffenen Menschen thun, welche alle dazu verurtheilt sind, beim Sterben zu leiden, so wollen wir wenigstens die Mörder retten; diese sollen ohne Leiden sterben, und man erfand die Guillotine. Hat man dadurch etwas erlangt? Es war lange sehr zweifelhaft, bis zu dem Augenblick, wo der Zweifel noch stärker geworden; seitdem hat ein Arzt constatirt, so sagt man,

dass der abgeschnittene Kopf noch das Bewusstsein bewahrt und folglich auch den furchtbaren Schmerz, die Schande, die Verzweiflung und den Zorn und das Gefühl des Unvermögens. Man kann annehmen, dass eine andere Todesart, die nicht so schnell ist wie jene durch die Guillotine, und wo das Gehirn mehr von der Handlung der zerstörenden Instrumente leidet, schneller das Bewusstsein verlieren macht und daher die Dauer des Schmerzes verringert.

Uebrigens kann man auf diesem Gebiete nur Hypothesen aufstellen, es gibt keine Gewissheit, wo es sich um Nerven oder das Gehirn handelt.

Kommen wir jetzt zur Methode, welche der Thierschutzverein vorgeschlagen hat, und die darin besteht, das Thier durch den Gehirnschlag *(Commotion)* zu tödten.

Nun, wir müssen da Folgendes in Betracht ziehen: Es gibt im Gehirn drei unterschiedliche Theile, von denen der eine besonders für das Gefühl, der andere speciell für die Bewegungen bestimmt ist und der dritte endlich die Intelligenz beherrscht, ohne an den Functionen des Gefühls oder der Bewegung Theil zu nehmen. Die Partien, welche die Intelligenz leiten, heissen die duldenden Regionen, weil sie den Druck und die Irritation aller Geschwülste ertragen, welche sich im Gehirn befinden können, ohne das geringste Leiden zu verursachen.

Wenn die nervösen Theile durch ein zerstörendes Instrument mit der grösstmöglichen Kraft getroffen werden, so sind diese Theile zerstört und ihre Functionen vollständig aufgehoben; wenn es ein Gefühlsnerv ist, so ist das Gefühl aufgehoben und es gibt kein Leiden mehr; wenn es ein Theil ist, der die Intelligenz leitet, tritt vollständiger Verlust des Bewusstseins ein u. s. w. Wenn die Kraft des zerstörenden Instrumentes nicht stark genug ist, um beim ersten Schlag eine vollständige Zerstörung herbeizuführen, so sind die Theile irritirt und bringen zunächst Symptome der Erregung hervor, wie Delirium, Zuckungen, heftige Schmerzen, je nach der Natur des angegriffenen Theiles.

Beim Gehirnschlag *(Commotion)* findet man sehr oft gar keine Veränderung im Gehirn, wenn man nach dem Tode eine

Untersuchung anstellt; man kann also nicht wissen, welcher Theil am meisten vom Schlage während des Lebens getroffen wurde.

Nun steht es fest, dass beim Schlage alle drei Theile nicht in gleicher Weise getroffen werden, da man den Kranken bei einem vollständigen Verluste der Intelligenz noch die Bewegungen des Athmens ausüben sieht, was beweist, dass der Theil, der die Intelligenz leitet, im höchsten Grade betroffen werden kann, während derselbe Schlag den Theil, welcher die Bewegungen leitet, weniger ernst getroffen hat. Wie steht es dann mit dem Theile, welcher das Gefühl leitet? Ist er ebenso schwer getroffen, wie derjenige der Intelligenz, und daher aufgehoben, oder ist er es nur wie derjenige der Bewegungen, also nicht aufgehoben, sondern im Gegentheil irritirt und Leiden verursachend? Da jedesmal, wo die eine nervöse Partie zerstörende Kraft diese nicht ganz zerstört, sie deren Erregung bewirkt. Wenn man in der Medicin irgend einen Werth auf das Raisonnement legen könnte, das sich nicht auf bestimmte Erfahrungen stützt, könnte man so sagen: Bei allen oder fast allen Gehirnkrankheiten, wo Paralysirung der Bewegung eintritt, bleibt das Gefühl sehr oft intact, also der Theil, welcher das Gefühl leitet, ist weniger ausgesetzt, sich durch eine zerstörende Ursache zu verändern, als der, welcher die Bewegung leitet. Daraus folgt, dass, wenn beim Gehirnschlag die Bewegung nicht aufhört, das Gefühl ebenfalls nicht aufhört; also leidet der Kranke.

Man wende nicht ein, dass bei vollständiger Bewusstlosigkeit es keine Empfindung, folglich auch keine Schmerzen gebe. Wenn wir sagen, dass wir bei einem Kranken vollständigen Verlust des Bewusstseins constatirt haben, so will das sagen, dass wir keine Manifestation der Intelligenz wahrgenommen; der Kranke macht keine Bewegung, man hört nicht das geringste Murmeln, man würde ihn für todt halten, wenn nicht die Bewegungen des Athmens, des Pulses und des Herzens da wären. Aber in der Reihe der oben erwähnten Operationen, die nacheinander vor sich gehen, wenn man den Kranken sticht, um zu sehen ob er Gefühl zeigen wird durch Schreien oder durch Bewegungen, habe ich gezeigt, dass die Perception, welche den Schmerz verursacht, die

vierte Operation in der Reihenfolge ist, und dass die Bewegung, welche die Manifestation des Bewusstseins des Schmerzes ist, die siebente Operation derselben Reihenfolge ist; folglich tritt der Schmerz vor der Manifestation des Bewusstseins ein und er kann allein existiren, wenn letzteres nicht mehr vorhanden ist, um so mehr, als der Schmerz in dem Theile des Gehirns hervorgebracht wird, welcher das Gefühl leitet, während die Manifestation durch einen anderen Theil hervorgebracht wird, welcher vielleicht mehr verändert ist als der erstere.

Es folgt daraus, dass in der Methode der Thierschutzvereine, welche die des Gehirnschlages (Commotion) ist, keine Gewissheit vorhanden ist, dass das Thier nicht leidet, dass es sogar sehr wahrscheinlich ist, dass es viel leidet.

Betrachten wir jetzt die jüdische Methode, nach der das Thier durch Blutfluss stirbt. Da giebt es kein Bedenken, keine Ungewissheit. Man weiss ganz positiv, dass das Gefühl, und folglich auch der Schmerz nur in den Nerven (den sensitiven oder gemischten) und in dem Centralnervensystem (Gehirn- und Rückenmark) existirt.

Nun, die Juden berühren keinen dieser Theile. Es ist wahr, dass sie die Haut durchschneiden, welche viele nervöse Fasern einschliesst. Aber der Augenblick des Einschnittes in die Haut ist der einzige schmerzhafte Augenblick, der nicht länger dauert als der des Schlages nach der Methode der Thierschutzvereine, welcher augenscheinlich schmerzhaft ist. Sobald die Haut durchgeschnitten ist, gibt es keinen Schmerz mehr, denn man schneidet nur die Luftröhre, die Speiseröhre und die Blutgefässe, aber man verwundet keinen Nerv mehr; folglich keine Leiden.

Prüfen wir nun die Fälle, wo die beiden Methoden durch wenig geübte Hände ausgeführt werden, oder die Fälle, wo durch irgend eine Ursache das Thier für einige Zeit verlassen wird, ohne dass die Operation vollendet worden. Nach der Methode der Thierschutzvereine sind die Leiden des Thieres, wenn es nicht mit der hinreichenden Energie todtgeschlagen wird, ungeheuer und es erfolgen Bewegungen, Zuckungen und Schmerzen. Bei der jüdischen Methode wird der Blutfluss, wenn die Blutgefässe selbst

nicht genügend durchgeschnitten werden, weniger reichlich, die Agonie länger sein, aber der Tod ist gewiss und ohne grosse Leiden, denn weder die Nerven noch das Gehirn sind angegriffen.

Nach der Methode der Schutzvereine kann das Thier, wenn der Todschlag nicht stark genug war, nach einiger Zeit wieder zu sich kommen und noch lebend sein, wenn man anfängt, es zu zerschneiden. Welch' schreckliche Leiden dann! Nach der jüdischen Methode lässt der Blutfluss das Thier nie wieder zu sich kommen.

Ich schliesse also damit, den Mitgliedern der Thierschutzvereine vorzuschlagen, bei den Juden ihre Riten zu lernen und diese in den christlichen Fleischereien einzuführen.

VIERZEHNTER ABSCHNITT.

Die Medicin des Thalmuds.

ERSTES CAPITEL.

Anatomie, Pathologie, Obstetrik nach dem Thalmud.

Die thalmudische Medicin basirt auf

a. der Tradition;
b. den medicinischen Ideen der thalmudischen Zeit;
c. auf der von den Gelehrten des Thalmuds und von Anderen vorgenommenen Section menschlicher Leichen;
d. der Beobachtung der Krankheiten;
e. den Experimenten und Vivisectionen.

Die Section der menschlichen Leichen wurde von den thalmudischen Gelehrten selbst vorgenommen. Rab Judah erzählte in Samuel's Namen, dass die Jünger des Rabbi Ismael eine Frau, welche ein heidnischer König hatte hinrichten lassen, secirten, und die anatomischen Angaben der Tradition zu verificiren suchten (s. Bd. V, S. 340). Eine heidnische Königin liess schwangere Sklavinnen tödten, und Rabbi Ismael und seine Collegen untersuchten die Foetus dieser Frauen, um die Zeit der Entwicklung des menschlichen Foetus genau zu erforschen (a. a. O., S. 357). Die Gelehrten machten Studien an vorzeitig geborenen Foetus, um ihr Alter festzustellen, worin Samuel sehr geschickt war (Nidah, fol. 25 b). Andere secirten Thiere, um den Bau verschiedener Organe zu studieren, wie Rabbi Jeremias, welcher die vier Zwil-

lingserhöhungen bei den Vögeln (Bd. V, S. 252), und Rabbi Josua ben Levi, welcher den Bau der Hoden studierte (a. a. O., S. 251), u. s. w.

Die Gelehrten acceptirten die medicinischen Ideen ihrer Zeit, und consultirten in zweifelhaften Fällen die Aerzte (Nidah, fol. 22 b; und Bd. V, S. 307 und 355).

Die Beobachtung der Krankheitsfälle war für die Gelehrten des Thalmuds wie die klinische Beobachtung für die heutigen Aerzte die hauptsächliche Grundlage ihrer medicinischen Entscheidungen. Diese frommen Weisen setzten in die Beobachtung mehr Vertrauen als in die Tradition. Rabbi Abba nahm an, dass eine Nierenwunde keine so schwere Krankheit sei, um ein Thier terephah zu machen, denn diese Krankheit wurde in seiner traditionellen Pathologie nicht erwähnt. Man sagte ihm, dass diese Wunde tödtlich sein müsse, weil die Jäger ein Thier tödten, indem sie es an dieser Stelle treffen. Rabbi Abba suchte die Tradition zu vertheidigen, behauptend, dass das Thier geheilt werden könnte, wenn man es, anstatt zu tödten, pflegen wollte (a. a. O., S. 282). Aber Rab behauptete, dass die Verletzung einer Niere ein Thier terephah mache, und die Gemara trat Rab bei (ib., S. 284).

Rabbi Triphon hielt die Ausschneidung der Gebärmutter für eine so schwere Verletzung, dass ein Thier dadurch terephah werde. Aber seine Collegen theilten ihm die Beobachtung mit, dass die egyptischen Händler den Kühen und Schweinen vor dem Verkauf in die Fremde die Gebärmutter ausschnitten, damit sie die Race nicht in anderen Ländern fortpflanzen könnten, und diese Kühe und Schweine befanden sich wohl nach dieser Operation. Rabbi Triphon fügte sich der Evidenz und gab zu, sich geirrt zu haben (a. a. O., S. 332).

Der berühmte Rab, der grösste Gelehrte seiner Zeit, fand, dass seine traditionelle Pathologie nicht hinreichte, um in *allen* Fällen von Krankheiten und Missbildungen (*mum*) zu entscheiden, ob sie heilbar (*mum ober*) oder unheilbar seien (*mum kebua*). Er begab sich daher auf anderthalb Jahr zu einem Hirten, um die verschiedenen Missgestaltungen an den Thieren zu studieren (s. Sanhedrin, fol. 5 b).

Man berief sich auf die bereits beobachteten Krankheiten in Fällen eines Verlustes an der Substanz der Luftröhre (Bd. V, S. 295). Die Gemara kannte die Thatsache, dass eine hermetisch in einem Zimmer eingeschlossene Person schneller stirbt, wenn in diesem Zimmer eine Kerze oder sonst ein Gegenstand brennt (s. Sanhedrin, fol. 77 und meine Législation criminelle, p. 129).

Auch Experimente und Vivisectionen wurden von den Gelehrten des Thalmuds gemacht, um gewisse zweifelhafte Punkte aufzuklären. So machte, als Rabbi Judah glaubte, der Verlust des Flaums sei bei den Vögeln gefährlich genug, um sie terephah zu machen, Rabbi Simon ben Halaphtha ein Experiment, indem er ein Huhn seines Flaums verlustig werden liess, es dann mit Wärme behandelte, und so dahin gelangte es zu heilen, indem der Flaum wieder nachwuchs (Bd. V, S. 296). Derselbe Rabbi Simon machte noch andere Experimente, weshalb man ihm den Beinamen *askan bidebarim*, der die Theorien zu examiniren Versuchende, gab (ibidem, und Holin, fol. 57). Baba ben Buta sagt, da das Eiweiss in der Hitze gerinne, so könne man hierdurch das Eiweiss von einer anderen Flüssigkeit, die ihm dem Ansehen nach gleiche, unterscheiden (Gitin, fol. 57 a).

Die Hauptbestandtheile der medicinischen Wissenschaft sind bekanntlich die Anatomie und die Physiologie für die Kenntniss des normalen Zustandes, die Pathologie, sowie die Diagnostik, ohne welche eine rationelle Behandlung unmöglich ist, und welche allein der Aetiologie (Lehre von den Krankheitsursachen) und der Semiologie (Lehre von den Krankheitsanzeichen) ihre ganze Wichtigkeit verleiht. Wir wollen also untersuchen, was im Thalmud von diesen Hauptbestandtheilen der medicinischen Wissenschaft zu finden ist.

Die Anatomie, die Osteologie.

Die Osteologie findet sich sehr detaillirt im Tractat Oholoth (Bd. V, S. 386—388), es fehlen fast nur die kleinen Knöchelchen der Mittelohren, von welchen die Mischnah nicht spricht, wie sie in diesem Tractate nicht von der Luftröhre spricht, welche sie gewiss kannte, obgleich sie von den Ohrenknorpeln spricht;

denn die Luftröhre und die Knöchelchen befinden sich innerlich (a. a. O., S. 318, 340, 389). Man sieht aus der genauen Kenntniss der Handwurzelknochen, der Fusswurzelknochen, der Mittelhandknochen, der Mittelfussknochen, und selbst der kleinen Sesamknöchelchen (sesamoides), dass die jüdischen Gelehrten Studien am menschlichen Leichname machten und sich nicht, wie der berühmte Galenus, mit der Section von Thieren begnügten. Bekanntlich hat Galenus, der berühmte Arzt des zweiten Jahrhunderts, ausschliesslich nur eine gewisse Art von Thieren zergliedert, im Glauben, dass diese genau wie der Mensch gebaut seien, und hat dadurch die groben Irrthümer begangen, welche Daremberg in seiner Geschichte der medicinischen Wissenschaften ihm vorwirft. — Eines Tages wurde ein Haufen menschlicher Gebeine gefunden, man rief Thodos den Arzt und alle anderen jüdischen Aerzte, um die Knochen zu untersuchen und ihre Herkunft festzustellen (Tractat Nasir, fol. 52).

Ausserdem sieht man in unserer Osteologie, dass die Gelehrten sich nicht mit der Section der erwachsenen Menschen begnügten, sondern auch und sogar häufiger noch vorzeitig geborene Foetus secirten, da sie die ersten Knochenkerne der *phalanges*, die *epiphyses* der Schenkelbeine, des Wadenbeins, sowie die Knochenkerne des *olecranon*, des *capitulum radii*, des *acromion* und des *processus coracoidens* kannten. Sie kannten also nicht nur alle Knochen des menschlichen Körpers, sondern auch deren Entwicklung. Endlich kannten sie auch den Knochenbau, weil sie das Mark der *ossa longa* (Bd. V, S. 317) und das schwammartige Gewebe (*diploe*) der *ossa plana* (a. a. O., S. 280) kannten, und weil sie wussten, dass die Zähne und Nägel keine Knochen sind (a. a. O., S. 377).

Die Myologie (Muskellehre).

Wenn man sieht, dass die Bibel und der Thalmud sehr oft von *basar*, Fleisch, sprechen und fast niemals irgend einen Theil davon als für sich ein ganzes, *Muskel* genanntes, Organ bildend, erwähnen, so könnte man glauben, dass die Myologie gänzlich unbekannt gewesen. Man muss sich indessen daran erinnern, dass das Wort *basar* das ganze Thier bedeuten kann, oder auch

einen fleischigen Theil, welcher offenbar ein ganzes Organ für sich allein bildet; das männliche Glied ist sehr häufig durch dieses Wort bezeichnet. Ausserdem gibt es eine Stelle, wo der Thalmud augenscheinlich von den Bauchmuskeln spricht, deren Fiberrichtung er gut kannte (Bd. V, S. 301). Rab Hisda sagte: Jedes Thier, welches Quer- und Langfibern (die obenerwähnten Muskeln) hat, ist rein (es gehört zu den Wiederkäuern mit gespaltenen Klauen, die Moses für rein erklärt hat), mit Ausnahme des *arud* (ibidem). Rab Hisda hat also die Richtung der Fibern der Bauchmuskeln aller ihm bekannten Thiere studiert. Da unmöglich angenommen werden kann, dass er nur diese Muskeln studiert haben soll, indem er nicht voraus wissen konnte, dabei ein Unterscheidungszeichen der reinen Thiere zu finden, so geht daraus hervor, dass er das Studium der Muskelfasern des ganzen Körpers gemacht hat. Wenn man aber die Richtung der Muskelfasern des ganzen Körpers studiert, so erkennt man nothwendiger Weise jede Muskel als Organ. Was die Sehnen anbelangt, so spricht der Thalmud sehr häufig davon unter dem Namen *gidin*, u. s. w.

Die Angiologie (Gefässlehre) und die Nevrologie (Nervenlehre.)

Der Thalmud kannte die Venen, welche Rabbi Judah *weridin* (s. weiter oben), und welche Andere *misrakin* (die grossen Halsvenen) oder *hutin* (Fädchen) oder *hute hadam* (Blutfädchen) nannten, u. s. w. Ueber die Arterien hatten die Thalmudisten sicherlich die Ideen aller Mediciner, welche vor der von Harvey gemachten Entdeckung der Circulation lebten. Von den Nerven kannten sie eine gewisse Anzahl, welche man in Bd. V, S. 255, erwähnt finden wird.

Endlich kannten die Gelehrten die Eingeweide, von welchen ebenfalls der grösste Theil im selben Bande aufgeführt ist. Sie kannten die fortschreitende Entwicklung der Brüste nach dem Alter der Frau (a. a. O., SS. 370—374), u. s. w.

Die Physiologie.

Da wir von den Thalmudisten keine physiologische Abhandlung ex professo, welche bis auf unsere Tage gekommen wäre,

besitzen, so müssen wir uns auf die physiologischen Begriffe, welche sich im Thalmud zerstreut finden, beschränken. Es gibt eine Beraitha (Tractat Berakhoth, fol. 61 a), welche die Functionen verschiedener Organe aufzählt, und dabei wie die Bibel den Verstand dem Herzen und den Nieren, den Zorn der Leber, das Lachen der Milz zuschreibt; wie man auch im Französischen sagt, lachen bis zur Milz-erschütterung (à se désopiler la rate), im Russischen do nadsadi, bis zu Nierenschmerzen. Diese Beraitha gibt uns aber offenbar nur die populären Ideen, welche die Gelehrten nicht theilten; denn diese setzten wie wir in das Gehirn den Sitz des Verstandes, was Rabbi, der Mischnahsammler, klar ausspricht (a. a. O., S. 233).

Rabba meint, dass nach Rabbi Simon ben Lakesch, sobald der Metzger dem Thiere die Luftröhre durchschnitten hat, die Lungen selbst, bevor der allgemeine Tod eintritt, absterben (Holin, fol. 32 b). Rab Aha ben Jakob glaubte, dass demnach die *bene maajim* (der Darm und der Magen) nach der Durchschneidung der Speiseröhre absterben (ibidem, fol. 33 a). *) Diese Ansicht wird heute kein Arzt anerkennen, aber es ist merkwürdig, dass der Thalmud den Tod einzelner Organe studiert hat.

Die Gelehrten wussten, dass die Gliederbewegungen vom Rückenmark abhängen. Rabbina sagte, dass Lähmung der unteren Glieder auf Verletzung des Rückenmarkes schliessen lässt (Bd V, S. 278).

Es ist zu bemerken, dass die Gelehrten sehr gut wussten, dass die grasfressenden Thiere nicht dieselben Zähne wie die fleischfressenden haben. In einer Beraitha heisst es, dass fast

---

*) Raschi sagt hier, Artikel Miderisch Lakesch, dass unter dem Ausdruck *bene maajim* die Lungen mit inbegriffen seien. Er dachte wahrscheinlich, wenn der Metzger die Luft- und Speiseröhre durchschnitten hat, dass allgemeiner Tod des Thieres eintritt. Dies ist ungenau, es ist eine Intervalle zwischen dem Augenblick, wo die beiden Organe durchschnitten sind und dem des allgemeinen Todes, wie die Beraitha es gesagt hat, „er schneidet ein Stück nach dem Einschnitt in die Luft- und Speiseröhre, und er *wartet* bis das Thier stirbt" (ibidem). Die Thosephoth haben übrigens anderswo bewiesen, dass der Ausdruck *bene maajim* die Lungen in der Sprache der Amoraim nicht mit inbegreift (s. Bd. V, S. 281 und 282, Note).

jeder Vierfüssler, welcher nicht die Zähne (der Fleischfresser) hat, wiederkaut und folglich rein ist (a. a. O., S. 301). Die Gemara wirft ein, dass auch das Kameel diese Zähne nicht hat, und doch unrein ist. Die Gemara beantwortet diesen Einwand. Diese Frage und diese Antwort gehen uns nichts an, es kann das Kameel bezüglich der Reinheit eine Ausnahme machen, die Regel ist aber deswegen nicht weniger richtig, weil das Kameel selbst ein Wiederkäuer, und andererseits das von der Beraitha mitgetheilte Unterscheidungszeichen überall da nützlich ist, wo es keine Kameele gibt, oder für diejenigen, welche die Kameele kennen.

Es erinnert dies an die Worte des berühmten Cuvier, welcher behauptete, an einer Kinnlade erkennen zu können, welcher Thierart sie angehörte.

Man findet auch noch andere Stellen, wo die Thalmudisten die Beziehungen der Organe zu ihren Functionen und die organischen Modificationen, welche durch äussere Einflüsse hervorgerufen werden, studieren (a. a. O., S. 172, 173 und 374).

In Bezug auf die Verdauung scheint nach der Mischnah angenommen worden zu sein, dass, so lange nicht das unbezwingliche Bedürfniss, neue Nahrung zu sich zu nehmen, empfunden wird, die Verdauung des Genossenen nicht vollendet ist (a. a. O., S. 389, wo sie anzunehmen scheint, dass ein Hund erst nach drei Tagen, ein Fisch oder ein Vogel erst nach vierundzwanzig Stunden neues Fressen braucht).

Rabbi Meïr sagt, die Frauenmilch komme vom Blut, weshalb die Säugenden keine Menstruation haben (a. a. O., S. 353). Diese Idee war geeignet zu der Theorie zu führen, dass alle Flüssigkeiten des menschlichen Körpers vom Blute herrühren.

Das Blut ist das belebende Princip, das Blut ist die Seele, sagt die Bibel. Deshalb wird ein blossgelegter Knochen brandig, denn er kann nur leben, wenn er von Fett umgeben ist oder von Muskeln, welche die Blutbehälter sind, oder nach gewissen Gelehrten, wenn er sein Mark (oder sein schwammiges Gewebe) im Innern, welches ebenfalls Blut enthält, bewahrt hat (a. a. O., S. 280 und 317).

Man wusste, dass die Muskeln abgeschnittener Glieder noch eine Zeit lang sich bewegen können (s. a. a. O., S. 364 u. 385).

Man studierte die Vorläufer der Menstruation und die Beziehung dieser zur Fruchtbarkeit der Frau (a. a. O., S. 378). Man studierte die verschiedenen Farbnuancen der Menstruationsabgänge und verglich sie mit den Färbungen verschiedener aus anderen Quellen stammender Blutarten. Man kannte gewisse Substanzen, mittelst deren man einen Blutflecken von einem, von einem Farbstoffe herrührenden unterscheiden konnte (a. a. O., S. 378).

Man nahm an, dass Furcht oder Frost den Menstruationsfluss zurückhalten kann, während im Gegentheil ein plötzlicher Schrecken durch Erschlaffung der Gewebe den Fluss hervorrufen kann (a. a. O., S. 381).

In Bezug auf die Schwangerschaft und die Geburt wusste man, dass die Ersterscheinung des Scheitels die Regel, die der Füsse hingegen eine Ausnahme ist (a. a. O., S. 356 und 357). Man untersuchte, zu welchem Alter die Frau schwanger werden kann, wann der Fœtus vollständig ausgebildet ist, wie viel Tage der Mutterkuchen seinen Abgang nach der Geburt des Fœtus verspäten kann (a. a. O., S. 365, 357, 356).

Man studierte die Trächtigkeit verschiedener Thiere, sowie die Zeit der Reife der Baumfrüchte (s. Tractat Bekhoroth, fol. 8a).

Die Pathologie.

Man findet in verschiedenen thalmudischen Tractaten gewisse allgemeine Krankheiten erwähnt, wie die verschiedenen Fieber, der Aussatz, der Samenfluss (s. a. a. O., S. 415), u. s. w.

Es ist zu bemerken, dass die Gelehrten des Thalmuds den Scheintod (Katalepsie, Synkope u. s. w.) kannten, und dass sie empfahlen, den Todten in den ersten *drei* Tagen zu untersuchen, um zu sehen, ob er wirklich todt sei (a. a. O., S. 183). Sie kannten auch die Gefahr des Bisses von einem wüthenden Hunde oder einer Schlange (a. a. O., S. 300). Endlich haben sie den wahren Character der unter dem Namen *nikppah* vorkommenden Epilepsie als einer sehr schweren chronischen Krankheit erkannt*),

*) Als Beweis für diese Ansicht kann unter anderen die Stelle vom Tractat Schabbath (fol. 61a) gelten, wo die Epilepsie als eine erbliche Krankheit betrachtet wird. Rabbinowicz.

während im Evangelium die epileptischen Anfälle als Wirkung von Dämonen und die Kranken als Besessene betrachtet werden.

Wichtiger sind die zahlreichen unheilbaren Krankheiten, welche alle von Verletzungen oder starken Veränderungen eines wichtigen Organs herrühren, und welche besonders im Tractate Holin (Bd. V, S. 243—306) erwähnt sind. Es sind die folgenden:

Der Schädel und das Gehirn.

Schädelverletzungen, so gefährlich sie auch sonst sein mögen, sind nicht nothwendig tödtlich, denn das Gehirn kann durch einen künstlichen Ersatz der Hirnschale geschützt werden (a. a. O., S. 297). Jedoch ist ein Substanzverlust von gewissen Dimensionen gefährlich (ibidem); die Sumpfvögel bilden eine Ausnahme, weil ihre Gehirnhäute sehr weich sind (a. a. O., S. 291).

Die Durchlöcherung der Gehirnhäute ist tödtlich und macht folglich ein Thier terephah (a. a. O., S. 244). Die Gelehrten stimmen nicht überein für den Fall, wo die obere dicke Hirnhaut allein durchlöchert, während die untere dünne intact geblieben ist (a. a. O., S. 251). Allgemeine Gehirnerweichung macht das Thier terephah (a. a. O., S. 254). Theilweise Erweichung ist nicht tödtlich, macht aber den Menschen unfähig Kinder zu bekommen (ibidem).

Wo endigt das Gehirn und wo fängt das Rückenmark an?

Alles was oberhalb der vier Zwillingserhöhungen sich befindet, ist Gehirn. Diese Erhöhungen selbst bilden wahrscheinlich einen Theil des Gehirns. Aber unterhalb dieser Erhöhungen beginnt das Rückenmark (a. a. O., S. 252).

Die Wirbelsäule und das Rückenmark.

Der Verlust eines Wirbelknochens ist tödtlich (a. a. O., S. 247), wahrscheinlich wegen des Rückenmarks, welches verletzt oder ungeschützt geblieben ist.

Die Auflösung des Zusammenhanges des Rückenmarkes ist tödtlich (a. a. O., S. 244) und bedingt die Lähmung der Hinterbeine der Vierfüssler (a. a. O., S. 277) oder der unteren Glieder des Menschen. Das soll nach der Gemara heissen, wenn die Auflösung mehr als die Hälfte des Umfanges der Rückenmarkhäutchen betrifft, denn die Verletzung der Häutchen wird gefährliche Folgen

für das *ganze* Rückenmark, welches nicht mehr geschützt ist, nach sich ziehen (a. a. O., S. 253). Die Gelehrten sind nicht einig darüber, ob die Auflösung des Zusammenhanges des Rückenmarkes tödtlich ist, wenn seine Häutchen intact sind (ibidem). Die allgemeine Erweichung des Rückenmarkes ist tödtlich, nicht aber die theilweise (a. a. O., S. 254)

Das Rückenmark endigt da, wo es sich in seine Nervenstränge theilt (a. a. O., S. 255—257).

Das Herz.

Die vollständige Durchlöcherung des Herzens ist tödtlich und macht das Thier terephah (a. a. O., S. 244).

Die Luftröhre und die Lungen.

Die quere Durchschneidung der Luftröhre ist tödtlich (a. a. O., S. 244); die Durchschneidung der Länge nach ist hingegen nicht tödtlich, selbst wenn sie sich auf die ganze Länge erstrecken würde, vorausgesetzt, dass ein intacter Theil oben und ein solcher unten verbleibt (a. a. O., S. 251). Die Gelehrten stimmen in ihren Ansichten nicht überein für den Fall, wo die Luftröhre einen Substanzverlust von gewissen Dimensionen erlitten hat (a. a. O., S. 282).

Die Durchlöcherung oder der Substanzverlust des Lungenflügels und der Pleuræ (s. a. a. O., S. 259, Note, und S. 265) ist tödtlich (ibid. S. 244). Wenn die Pleura costalis durchlöchert, die pulmonalis aber unverletzt ist, so ist das Thier nicht terephah. Dasselbe ist der Fall, wenn die pulmonalis durchlöchert, hingegen die costalis unverletzt ist (a. a. O., S. 258 und 259, Note).

Rabba meint, dass allgemeiner Blutandrang zur Lunge, welcher sich durch deren Röthe kennzeichnet, tödtlich sei und das Thier terephah machen müsse; aber die Gemara verwirft diese Meinung (a. a. O., S. 259).

Wenn die Lunge theilweise vertrocknet ist, so ist das Thier terephah (ibidem).

Wenn die Pleura Pseudo-Membranen zeigt, welche ein krustenartiges Ansehen oder schwarze Flecken oder andere Färbungen haben, so ist das Thier nicht terephah (a. a. O., S. 260).

Gewisse Färbungen der Lunge, sowie ein gewisses Aussehen der Lunge machen das Thier terephah (a. a. O., S. 264).

Ein Lungengeschwür ist nicht nothwendigerweise tödtlich und macht das Thier nicht terephah; aber die Verstopfung eines (grossen) Theils der Lunge in Folge einer anderen Krankheit macht das Thier terephah (a. a. O., S. 264 und 265).

Wenn die Lungendurchlöcherung durch Verwachsungen, welche die Lunge an die Rippenwand befestigen, verstopft wird, so ist das Thier nicht terephah (a. a. O., S. 269).

Die harte Lungengeschwulst (*sclerosis*) ist tödtlich (a. a. O., S. 283).

Die Speiseröhre und die Verdauungscanäle.

Die Durchlöcherung der Speiseröhre ist tödtlich (a. a. O., S. 244), aber die Muskel- und die Schleimhaut müssen beide durchlöchert sein; ist die eine durchlöchert, die andere aber nicht, so ist das Thier nicht terephah. Dasselbe ist der Fall mit dem Kropf eines Vogels, welcher terephah ist, wenn die Muskel- und die Schleimhaut durchlöchert sind, während er nicht terephah ist, wenn eine davon unverletzt bleibt (a. a. O., S. 249).

Es ist jedoch ein Unterschied zwischen der Speiseröhre und dem Kropf, wenn die zwei Häute durchlöchert sind, die Durchlöcherung der Schleimhaut aber nicht mit der der äusseren Membrane correspondirt. Ein Gelehrter sagt, dass, wenn diese Verletzungen in der Speiseröhre sich zeigen, dieselben nicht tödtlich sind, denn die Speisemittel können nicht durch die Durchlöcherungen, welche nicht mit einander correspondiren, dringen; dasselbe ist nicht der Fall im Magen der Vögel, wo die peristaltischen Bewegungen die Durchlöcherungen dahin bringen können, dass sie mit einander correspondiren. Ein anderer Gelehrter sagt, dass im Gegentheil in der Speiseröhre die Verletzungen correspondiren können und zwar in Folge der Bewegungen der Luftröhre, welche beim Schreien der Thiere entstehen und welche sich der Speiseröhre mittheilen (a. a. O., S. 249 und 250).

Die Durchlöcherung des Magens oder des Darmes ist tödtlich (a. a. O., S. 244 und 245). Wenn jedoch ein Theil des Darmes

in einen andern Theil sich öffnet, so ist das Thier nicht terephah (a. a. O., S. 271). Wenn die Durchlöcherung des Darmes durch die ihn bedeckende Fettschicht verstopft ist, so ist der Fall nicht tödtlich, denn es wird keine Ergiessung stattfinden (a. a. O., S. 272).

Wenn der Mastdarm an der Stelle durchlöchert ist, wo er an die ihn umgebenden Theile befestigt ist, so ist die Verletzung nicht tödtlich, denn, sagt Raschi, das Verdaute, welches an dieser Stelle durch die Durchlöcherung dringen möchte, könne nicht in die Bauchhöhle fallen (a. a. O., S. 273).

Wenn die Gedärme durch eine Bauchwunde herausgetreten sind, so kann man sie zurückbringen und die Wunde zunähen; man muss aber darauf achten, dass die verschiedenen Gedärme ihre Lage nicht verändern, denn diese Veränderung ist tödtlich (a. a. O., S. 294 und 295).

Eine Beraitha sagt bei Gelegenheit einer Magenwunde, welche sich mit einer Kruste bedeckt, dass diese Kruste sich erst am vierten Tage nach der Entstehung der Wunde bilden könne (a. a. O., S. 275).

Die anderen Eingeweide.

Das Ausschneiden oder die Auszehrung der Leber ist tödtlich, wenn nicht ein beträchtlicher Theil davon in der Gegend der *fossa transversa* und der Gallenblase geblieben ist (a. a. O., S. 244, 257 und 258).

Würmer in der Leber machen das Thier nicht terephah, denn es kann mehr als ein Jahr leben (a. a. O., S. 266).

Die Durchlöcherung der Gallenblase ist tödtlich, denn es findet Erguss daraus statt; wenn diese Durchlöcherung aber durch die Leber verstopft ist, so ist das Thier nicht terephah (a. a. O., S. 248).

Die Ausschneidung der Milz ist nicht tödtlich (a. a. O., S. 283); indessen ist eine Durchlöcherung da, wo dieses Organ mit den übrigen Theilen zusammenhängt und wo die Milzgefässe verletzt sind, tödtlich (a. a. O., S. 284).

Eine Nierenwunde ist tödtlich, wenn sie den *hilus renalis* erreicht. Eine eiternde Nierengeschwulst ist ebenfalls tödtlich, sowie auch eine Anschwellung, welche trübe oder übelriechende Flüssigkeit enthält; wenn die Flüssigkeit aber klar ist, so ist der

Fall nicht tödtlich. Endlich ist auch eine beträchtliche Abzehrung der Niere tödtlich (a. a. O., S. 286).

Die Durchlöcherung der Harnblase, sagen die Thosephoth, macht das Thier terephah (a. a. O., S. 266).

Die Amputation des Schenkels ist tödtlich (a. a. O., S. 301), und die Gelehrten glaubten, dass die Wunde des Handrückens und des Fussrückens (wahrscheinlich die Hand- und Fussfläche, indem der Copist irrthümlich Rücken geschrieben haben wird), den Tod nach sich ziehen könne, wenn sie nicht augenblicklich gepflegt wird (s. Tractat Abodah sarah, fol. 28 a).

Endlich findet man im Thalmud Stellen, wo von gewissen Krankheiten der Geschlechtstheile des Mannes (Tractat Jebamoth), von Nasenpolypen (Khethuboth, fol. 77) u. s. w. die Rede ist.

Es bleibt mir nun noch über einige schwere Krankheiten, deren Natur ungewiss ist, zu sprechen. Es sind dies folgende:

Askharah (Verstopfung), Halsbräune (s. Thaanith, fol. 27), eine Kinderkrankheit, die nicht immer tödtlich war. An einer anderen Stelle heisst es, dass diese Krankheit vom Darm (*bene majim*) anfängt und schliesslich den Mund angreift (s. Schabbath, fol. 33 b), was auf die Mundfäule zu zeigen scheint.

Baale rathan ראתן scheint Würmer im Glaskörper des Auges anzudeuten (*rathan* von *raah*, Gesicht); man versetzt indessen die Würmer in das Gehirn (s. Khethuboth, fol. 77 b und Gitin, fol. 56, wo ein unwissender Copist ein Insect daraus gemacht hat, dessen vier Füsse aufgehoben werden müssten), und man spricht dabei vom Ausfluss aus der Nase, von Speichelfluss, von Thränenfluss, und von den Fliegen, welche diese Flüssigkeiten aufsaugen und die Ansteckung auf andere Leute übertragen, und man scheint die Krankheit mit *mukhe schehin* (s. Khethuboth, fol. 77) zusammen zu bringen, was die Rotzkrankheit anzudeuten scheint. Man sagt, dass der Coitus dem von dieser Krankheit Befallenen schädlich sei (ibidem). Eine Legende von Jephthah dem Richter spricht vom Verlust von Finger- und Zehengliedern, wie es bei den mit der Lepra behafteten vorkommt. Dies wird auch von *mukhe schehin* mitgetheilt (Khethuboth, fol. 20b), was also die lepröse Krankheit andeutet.

Chirurgische Operationen.

Die Gelehrten kannten die Anwendung einer Uterus-Sonde, um zu erforschen, ob das Blut aus dem Uterus oder der Scheide herrühre (Bd. V, S. 380). Sie kannten die Methode, die Ränder einer alten Wunde wieder zum bluten zu bringen, um dadurch ihre Wiedervereinigung zu erzielen (a. a. O., S. 307).

Sie kannten das Nähen der Wunden, auch das des Unterleibes (a. a O., S. 295), und das Aderlassen für den Fall des Blutandranges (a. a O., S. 338).

Sie kannten Anästhesie erzeugende Substanzen (*sama deschintha*), welche sie anwandten, um den Schmerz einer chirurgischen Operation oder der Todesstrafe zu vermindern (s. meine Législation criminelle, p. 104).

Sie kannten verschiedene Prosthesen, wie die zum Ersatz des Verlustes an Substanz der Luftröhre (s. Bd. V, S. 292), und die zum Ersatz des Substanzverlustes der Schädelknochen (a. a O., S. 297). Sie kannten künstliche Zähne (s. Tractat Schabbath, fol. 64 b) und künstliche Beine, sowie auch verschiedene Apparate für Unglückliche, welche sich ihrer Füsse nicht bedienen können (ibidem, fol 65—67).

Sie kannten die Fälle, wo Neugeborenen der natürliche After zu fehlen scheint, und die Methode, die ihn bedeckende Haut zu durchschneiden (s. Tractat Schabbath, fol. 134 a, und Bd. I, S. 29).

Sie wussten auch, dass die kranken der Luft ausgesetzten Theile schwieriger heilen als die dagegen geschützten (Bd. V, S. 260).

Endlich wollen wir noch constatiren, dass die Thalmudisten verlangten, dass die Beschneidung durch einen Arzt vorgenommen werde. Wenn kein jüdischer Arzt vorhanden sei, so wollten die frommen Gelehrten des Thalmuds, dass ein heidnischer Arzt, und nicht ein jüdischer Nichtarzt die Beschneidung vornehme (a. a. O., S. 230).

Beobachtungen über seltene Fälle und Missbildungen.

Man findet im Tractat Bekhoroth zahlreiche Fälle von Missbildungen bei Menschen und Thieren. Sie beobachteten bei den Thieren, was man auch bei dem Menschen findet, dass die Testikeln (Hoden) in der Bauchhöhle zurückbleiben können (a. a. O.,

S. 338). Sie sprechen von verschiedenen Arten von Hermaphroditen bei Menschen und Thieren, wovon sie zwei Klassen kannten, die *Andraginos*, welche die Zeichen der beiden Geschlechter zugleich haben, und die *Tumtum*, bei welchen keine sichtbar sind.

Man findet im Tractat Jebamoth, fol. 80 b, dass ein Gelehrter die Möglichkeit des Aufenthalts eines Foetus im Uterus während länger als neun Monaten, sogar bis zu einem Jahre, annahm. Einen analogen Fall habe ich in dem medicinischen Blatte „*le Praticien*, journal hebdomadaire de médecine, Paris, 43, rue du Four-St.-Germain“ gefunden. In Nr. 10 vom 10. März 1879, S. 123, in dem Artikel „Verlängerte Schwangerschaft“ heisst es: „Es handelt sich um eine Frau, welche am *7. December* v. J. von einem männlichen, starken und kräftigen Kinde, von einer ausserordentlichen Grösse und einem ebenso ausserordentlichen Gewichte, entbunden wurde. Da die Geburt sich in die Länge zog, rief man Dr Duncan, welcher die Geburt mit Hülfe der Zange vollendete. Er erinnerte sich alsdann, dass er ungefähr vier Monate vorher die Patientin gesehen hatte, und dass nach dem Umfange ihres Leibes er sie damals nahe ihrer Zeit geglaubt hatte. Natürlich sehr erstaunt, befragte er die Dame, und erfuhr Folgendes. Ihre Periode hatte seit dem *15. Januar* aufgehört; sie hatte das Kind seit Anfangs oder Mitte *Mai* sich bewegen gefühlt; sie glaubte ungefähr den 15. bis 21. *October* niederzukommen, was indessen, wie man gesehen hat, erst am 7. *December* geschah. Ihr Leib hatte enorme Dimensionen angenommen, welche auf mehrfache Schwangerschaft hätten schliessen lassen. Sie hatte schon drei Kinder gehabt, hatte das erste *dreihundert*, das zweite und das dritte ungefähr *zweihundert fünfundachtzig* Tage getragen. Die vierte Schwangerschaft hatte genau *dreihundert fünfundzwanzig* Tage, von der letzten Periode an gerechnet, gedauert.“

„Dieser Fall ist sicherlich einer der ausserordentlichsten, welche je veröffentlicht wurden. Mit Ausnahme der von Leishmann erwähnten Schwangerschaft von *dreihundert zweiundzwanzig* Tagen, existirt unseres Wissens noch kein analoger Fall“ (Med. Times und Journal de méd. de Bordeaux). Die Thatsachen, welche der Praticien nach den Med. Times und dem Journal de

méd. de Bordeaux citirt, bestätigen also die Beobachtungen des Thalmuds.

Der von Vidal de Cassis in seiner chirurgischen Pathologie citirte Fall, dass ein Mann sein Kind gesäugt hat, findet sich auch im Thalmud (Tractat Schabbath, fol. 53 b). *)

Schliesslich wollen wir noch bemerken, dass die medicinische Wissenschaft in Israel sehr geschätzt war.

In Jerusalem gab es einen Arzt, der dazu bestellt war, die Priester und das Tempelpersonal zu behandeln, und die Weisen sagten, man solle nicht an einem Platze wohnen, wo es keinen Arzt gebe.

ZWEITES CAPITEL.

Vergleichung der Pathologie des Thalmuds mit der des Hippokrates.

Wenn man zwei Systeme mit einander vergleicht, so findet man nothwendigerweise, da nichts in dieser Welt vollkommen ist, dass keines von beiden sich *nur* durch günstige *Eigenschaften* auszeichnet, sondern dass ein jedes auch *Lücken* zeigt, welche sich im anderen nicht finden. Jedermann weiss, dass die von Hippokrates und seinen Schülern ausschliesslich für die Medicin

---

*) Eine Beraitha berichtet diesen Fall als ein Wunder, weil die Mutter nach der Geburt starb, und der Vater keine Amme bezahlen konnte. Es ist zu bemerken, dass zwei Thalmudisten, Abaja und Rab Judah, traurige Betrachtungen über dieses angebliche Wunder anstellen. Welches Unglück, sagen sie, für diesen Menschen, für welchen die Natur von ihren ewigen Gesetzen abgewichen ist. Nur Rab Joseph beglückwünscht ihn; vielleicht dass dieser Gelehrte nicht das Abstossende in dieser Anomalie sah, weil er blind war.

Als ich Interne de médecine am Bicêtrehospital, einem Pariser Spitale für Greise, war, sah ich einen Greis, welcher Brüste wie eine Frau hatte; sie waren wie die einer sehr alten Frau

Der Thalmud spricht auch von Monstruositäten der menschlichen Foetus, die denen der verschiedenen Thiere oder Vögel gleichen (Tractat Nidah). Auch die neuesten Aerzte haben solche phantastische Vergleichungen. So behaupten noch jetzt die Aerzte, dass alle Menschen, selbst Juden und Muselmänner, im Herzen eine Klappe haben, die der *Mitra* eines Bischofs ähnlich ist und die sie wegen dieser Aehnlichkeit *valvula mitralis* nennen. Rabbinowicz.

geschriebenen Bücher sehr viel wichtige medicinische Begriffe enthalten, welche man in den Lehren der Thalmudisten nicht findet, da diese uns kein ausschliesslich medicinisches Werk hinterlassen haben; aber man weiss nicht, dass man im Thalmud die Osteologie (Knochenlehre) sehr detaillirt, ein ganzes pathologisches System, und verschiedene Theorien in den verschiedenen Zweigen der medicinischen Wissenschaft findet, lauter Dinge, welche man in keinem der hippokratischen Werke antrifft. Bekanntlich findet man im Thalmud zuweilen Sätze, die zu medicinischem Zwecke geschrieben sind, hygienische Rathschläge und Behandlungsmethoden für gewisse Krankheiten oder vielmehr zur Bekämpfung gewisser Symptome werden angegeben, aber die zahlreichsten und wichtigsten Stellen sind diejenigen, welche der Thalmud in keineswegs medicinischer Absicht gesammelt hat, wie die die *terephoth* betreffenden, welche nicht beabsichtigen zu lehren, wie ein Mensch oder ein Thier von irgend einer Krankheit geheilt werden soll, sondern das traditionelle Gesetz zu beobachten, welches verbietet, Fleisch von einem Thiere zu essen, das von einer unheilbaren und schnell tödtlich verlaufenden, *terephah* genannten Krankheit befallen ist. Man begreift, dass im Allgemeinen ein Buch, wie die hippokratische Sammlung, in der Absicht geschrieben, die Behandlung der Kranken zu lehren, Vortheile aufzeigt, welche man nicht in einem Werke finden kann, das für gar keinen medicinischen Zweck geschrieben ist, und hauptsächlich von Thierkrankheiten handelt, obzwar diese ziemlich denen der Menschen gleichen. Es scheint mir jedoch, dass bei dem uns beschäftigenden Thema der nichtmedicinische Zweck, den die Gelehrten des Thalmuds bei ihren pathologischen Studien verfolgten, auch seine grossen Vortheile gehabt hat, wie wir gleich sehen werden.

Zunächst weiss man, dass weder Hippokrates selbst noch die rivalisirende Schule seiner Zeit, die im Thalmud erwähnten Krankheiten kannten, oder vielmehr sie kannten keine Krankheiten, sondern nur Symptome. Daremberg sagt Folgendes in seiner Geschichte der medicinischen Wissenschaften:

„Die alte Periode gibt uns die klinische Medicin, aber beschränkt auf das Studium der Symptome; Hippokrates und seine

Schule." (Histoire des sciences médicales, par Daremberg, Paris 1870, p. 22.) „Fast gänzlich unwissend in der Anatomie und der Physiologie, betrachtete Hippokrates die Krankheit als unabhängig von dem befallenen Organe. . . . Wenn ein Jünger der hippokratischen Schule den Urin, den Stuhlgang, den Schweiss, den Auswurf, die Respiration, das Erbrochene und die Excremente, die Gesichtszüge, die Art sich zu legen, die Handbewegungen, den Zustand der Hypochondarien, die Körpertemperatur u. s. w. studiert hatte, so lag ihm wenig daran, genau zu wissen, *worin die Krankheit bestehe* und wo deren Sitz sei." (Ibidem, p. 109.)

So kannte also die hippokratische Schule keine Krankheit (mit Ausnahme der äusserlichen, chirurgische genannten, wie die Brüche, Verrenkungen u. s. w). Bekanntlich hat sich die hippokratische Schule besonders durch die sehr wichtigen medicinischen Begriffe über die den Kranken zu gewährende Pflege ausgezeichnet. Indessen sagt Daremberg: „Asklepiades hat im Alterthum behauptet, und die Neueren haben es wiederholt, dass die Medicin des Hippokrates eine Betrachtung über den Tod war, und dass er keine Therapeutik besessen habe. Dies ist falsch. Man findet klare *Spuren* einer Therapeutik." (Ibidem, p. 116.) Ueber die Diagnostik sagt er; „Wenn man diese kostbaren Spuren von Diagnose in der Sammlung (der hippokratischen Werke) zusammenstellt, so darf man nicht vergessen, dass diese Diagnose sich besonders auf äusserliche oder chirurgische Krankheiten (einschliesslich der Frauenkrankheiten) bezieht, und dass die Diagnose der inneren Krankheiten eine Ausnahme in der Schule des Hippokrates bleibt." (Ibidem, p. 130 et p. 132). In der That ist die Diagnose unmöglich, wenn man die Krankheiten der Organe nicht kennt.

Zur hippokratischen Zeit existirte noch eine rivalisirende Schule, Schule der Knidier genannt. Daremberg sagt darüber: „In den Schriften der Knidier muss man die Organe und die Krankheiten suchen. . . . Diese Krankheiten werden Flüssen zugeschrieben, gewöhnlich Schleim-, zuweilen Gallen-, seltener Blutflüssen. . . . Die Aerzte von Knidos beschreiben *sieben* Gallenkrankheiten . . . dreierlei Starrkrämpfe, viererlei Gelbsucht." (Ibidem, S. 121 und 122.) „Die Knidier sprechen überhaupt von den

Krankheiten, wie etwa alte Weiber davon sprechen könnten; denn, indem sie sich darauf beschränken, jedes Symptom umständlich zu beschreiben, machen sie aus fast jedem dieser Symptome eine Krankheit, während ihnen unbekannt ist, was der Arzt wissen muss, wenn er die *Krankheit* studiert.“ (Ibidem, S. 112.)

Hippokrates selbst und seine Jünger wussten also nicht, ebenso wenig wie die anderen Aerzte jener Zeit, was eine Krankheit sei. Was thaten sie denn während ihres ganzen Lebens? Sie studierten (die Aerzte von Knidos) den Fluss und die anderen Symptome. Das Studium der Symptome ist auch in der That sowohl für die Prognose als für die Behandlung sehr nützlich. Man kann immer durch dasselbe Mittel den Husten lindern, ob er von Bronchitis oder von Lungenschwindsucht herrührt. Dasselbe Mittel stillt das Erbrechen, selbst wenn es auch das Symptom irgend welcher Krankheit ist, u. s. w. Aber die Thalmudgelehrten, die sich mit Thieren beschäftigten, konnten nicht bei dem Studium der Symptome stehen bleiben. Sie wollten keine Thierarzneischule gründen. Die Behandlung der Thiere war also von keiner Wichtigkeit. Auch die Prognose war nicht wichtig, denn wenn ein Thier keine organische Krankheit hat, sollte es auch augenscheinliche Zeichen eines nahen Todes aufweisen, was der Thalmud *mesukkeneth* nennt, so ist es erlaubt, dasselbe zu schlachten und sein Fleisch zu essen (s. Tractat Holin, fol. 37 a). Verboten ist, vom Fleische eines von einer *organischen* unheilbaren und schnell tödtlich verlaufenden *Krankheit* befallenen Thieres zu essen. Also die *Krankheiten der Eingeweide* mussten studiert werden, sowie es die heutigen Aerzte thun.

So haben sich die heidnischen Aerzte, welche keinen religiösen Zweck in ihren medicinischen Studien verfolgten, alle in ihren Forschungen gerirt und wussten nie, worin eine Krankheit bestehe; und eben der religiöse Zweck, welchen die Gelehrten des Thalmuds verfolgten, hat sie auf den richtigen Weg der Wissenschaft geleitet.



INHALT.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierter Abschnitt.

Fünfter Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Siebenter Abschnitt.

Achter Abschnitt.

Neunter Abschnitt.

Zehnter Abschnitt.

Elfter Abschnitt.

Zwölfter Abschnitt.

Dreizehnter Abschnitt.

Vierzehnter Abschnitt.



Berichtigungen.

S. 11	Z. 8	v. u.	für	und konnten	lies	und könnten.
„ 11	„ 4	„ „	„	zusammengesetzt war	„	zusammengesetzt wäre.
„ 23	„ 8	„ „	„	Bescheidung	„	Beschneidung.
„ 67	„ 19	„ o.	„	aburtheilten	„	verurtheilten.
„ 87	„ 14	„ u.	nach	sich behält	füge hinzu	besprochen hat.
„ 99	„ 12	„ „	„	er sei	„ „	heidnischer.
„ 102	„ 17	„ o.	für	ergibt	lies	gibt.
„ 102	„ 21	„ „	„	Bürger	„	Besitzer.
„ 117	„ 3	„ u.	„	diese	„	viele ähnliche.
„ 118	„ 2	„ „	streiche und.			
„ 119	„ 15	„ o.	für	Lohn	„	Arbeitslohn.
„ 132	„ 18	„ „	„	und 7	„	und 8.
„ 162	„ 4	„ „	„	seinen jüdischen Sklaven	„	seinen Sklaven.
„ 178	„ 10	„ „	„	Wohnung	„	eheliche Pflicht.
„ 182	„ 14	„ „	„	fol. 126	„	fol. 12b.
„ 188	„ 15	„ u.	„	so schreibe er	„	wenn er schreibt.
„ 188	„ 15	„ „	„	leg' ihn	„	legt ihn.
„ 188	„ 14	„ „	streiche mag.			
„ 191	„ 3	„ o.	für	ihrem	„	seinem.
„ 192	„ 25	„ „	„	schreibe er	„	und er schreibt.
„ 209	„ 4	„ „	„	zugelassen	„	zuzulassen.
„ 229	„ 2	Note	„	te-ebea	„	le-ebed.

